Valentin Mureşan

Comentariu la **Republica** lui Platon



paideia

Valentin Mureșan



Comentariu la *Republica* lui Platon



Redactor: Simona Pelin

Coperta: Teatrul lui Herodes Atticus, de lîngă Acropole,
la sfîrșitul secolului al XIX-lea

701341 București, România
Str. Tudor Arghezi nr. 15, sector 2
tel.: (00401) 316.82.08; 316.82.10
fax: (00401) 316.82.21
e-mail: office@paideia.ro
www.paideia.ro

ISBN 973-562-120-7

Valentin Mureșan

Comentariu la **Republica** lui Platon

paideia

Cuprins

Cuvînt înainte

Cartea de faţă reprezintă un comentariu la dialogul platonician *Republica*. Ea e o primă tentativă – în context filosofic românesc – de a oferi o analiză *paragraf cu paragraf* a acestei opere clasice. Comentarii sinoptice, din zborul păsării, în bună măsură impresioniste, mai posedă cultura noastră filosofică. Ceea ce nu posedă ea deloc sînt interpretările microscopice, analitice, detaliate, atente, care se apleacă asupra fiecărui rînd al operei analizate.

Un comentariu nu reprezintă, desigur, un substitut pentru lectura textului original sau pentru efortul personal de a-l înţelege. Dimpotrivă, el *presupune* lectura repetată a textului de bază şi explorarea personală: mai întîi, o lectură superficială globală, de la început la sfîrşit, e indispensabilă pentru a ne face o idee despre ansamblul textului, chiar dacă majoritatea lucrurilor vor rămîne neînţelese; abia apoi pot urma aprofundările locale succesive. Rostul comentariului e de a sprijini efortul de înţelegere detaliată din această a doua fază, prin evidenţierea articulaţiilor fine ale dialogului, ca şi a sensului său esenţial, orientînd lectura spre anumite ipoteze interpretative care, e bine să avertizăm, nu sînt singurele posibile. Menirea sa este de a lumina *ceva mai bine* textul lui Platon.

Comentariul nostru reprezintă un model posibil de lectură detaliată a *Republicii*, pe fondul unei reconstrucţii raţionale proprii a unor teme centrale ale acestei cărţi scrise cu mai bine de 2000 de ani în urmă. E recomandat tuturor acelora care vor să întreprindă, cu răbdare, o cercetare profesională a acestei importante opere a culturii occidentale.

·

Oricît ar părea de curios, *Republica* lui Platon e, astăzi, una dintre cele mai citite şi mai comentate cărţi. Pe unii îi va mira acest lucru, dată fiind vechimea ei; pe Platon nu l-ar fi mirat, probabil, deoarece el credea că adevărurile filosofice sînt adevăruri eterne, nealterate de conjuncturile

istoriei. Cei mai mulţi sînt tentaţi să citească acest dialog în cheie politică, racordîndu-l la pasionalele dispute politice şi politologice contemporane. Comentarii influente (e.g. K. Popper) l-au plasat pe Platon printre precursorii totalitarismului sovietic şi i-au adresat critici devastatoare; altele (e.g. L. Strauss) au privit acest dialog drept un avertisment la orice fel de totalitarism. Tipul acesta de lectură nu a fost întîmplător asociat cu conflictele ideologice ale Războiului Rece, aerul propagandistic pe care-l degajă fiind greu de camuflat. Nu e deci de mirare că unii comentatori recenţi susţin că, o dată cu prăbuşirea Uniunii Sovietice, „ideile lui Platon ar trebui reevaluate, abstracţie făcînd de constrîngerile impuse de antagonismele Războiului Rece"[1]. Iată-ne, aşadar, ajunşi şi aici: să-l citim pe Platon după situaţia politică din URSS! După cum se vede, lecturile ideologizante nu au lipsit în nici una din taberele politice ale lumii bipolare.

Ceea ce vom urmări aici este evitarea unor asemenea ancorări în politic şi evidenţierea temelor *filosofice* profunde ale operei. Aceste teme (de pildă, natura dreptăţii sociale) au rămas eterne, fiind rafinate neîncetat de generaţii succesive de gînditori.

Interpretarea de faţă a *Republicii* e rodul cîtorva ani de predare la Facultatea de Filosofie a Universităţii Bucureşti. Sînt recunoscător studenţilor mei, care, prin nedumeririle lor, au contribuit la clarificarea propriilor mele gînduri. Recunoştinţă datorez şi profesorilor Christopher Kirwan şi Roger Crisp de la Universitatea Oxford pentru observaţiile lor critice. Colegilor mei, profesorii Sorin Vieru, Adrian Miroiu şi Mircea Dumitru, le mulţumesc pentru lectura unor fragmente ale cărţii şi pentru sugestiile lor judicioase. D-nei Stella Petecel îi sînt îndatorat pentru unele lămuriri cu privire la traducere.

---

[1] S. Sayers, *Plato's Republic. An Introduction*, Edinburgh University Press, 1999, p.viii.

Introducere

1. *Politeia*

Politeia e, în limba lui Platon, titlul dialogului pe care-l voi comenta aici. *Politeia* e un derivat al cuvîntului *polis* (cetate, stat) şi înseamnă, în funcţie de context, constituţie, regim politic, orînduire politică (sistemul instituţiilor *polis*-ului şi modul lor de funcţionare), viaţa politică a unei comunităţi, dar şi drept de cetate, cetăţenie, adică prerogativele politice ale unei persoane respectabile. Cînd se spunea „pot participa la *politeia* cutare persoane" se avea în vedere primul sens, participarea la *viaţa publică şi politică a unei comunităţi*. În schimb, cînd se spunea „*politeia* e rezervată posesorilor de pămînt", se viza mai degrabă al doilea sens: *prerogativele politice şi juridice asociate cetăţeniei* sînt rezervate numai posesorilor de pămînt. Cele două înţelesuri nu sînt, după cum se vede uşor, independente.

Latinii au tradus bine termenul, căci *Res publica* înseamnă tocmai „treburile publice". În schimb, transliteraţia modernă, *Republica*, induce în eroare printr-o asociere cu ideile moderne de republică şi republicanism, opuse monarhismului, care nu au nici o legătură cu înţelesul antic al cuvîntului[1]. La Platon, forma ideală de *politeia* este chiar una monarhică.

Alteori, titlul dialogului nostru, *Republica*, e tradus prin *Statul* – o traducere inadecvată, deoarece *polis* e mai degrabă echivalentul grecesc al acestui din urmă cuvînt. Platon se ocupă în acest dialog de felul în care trebuie organizat statul pentru a asigura cetăţenilor săi o viaţă fericită; prin urmare, el caută *aranjamentul social sănătos, armonios, virtuos* sau *drept* care asigură cel mai

---

[1] Republica e un sistem de guvernămînt bazat pe reprezentare, şi ea trebuie prezentată aşa cum a luat naştere, prin opoziţie cu monarhia (R.F. Hassing, A.M. Hassing, *Problemele republicanismului democratic*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1994, p. 16).

bun mod de viaţă. De altfel, subtitlul dialogului, adăugat mai tîrziu, *peri dikaiou*, „despre drept" sau „despre dreptate", sugerează exact tema centrală a lucrării: natura dreptăţii (*dikaiosyne*) în sensul larg al cuvîntului, ca atribut al *politeiei* (sens politic), dar şi al sufletului uman (sens etic)[2].

Voi folosi în continuare traducerea „Republica" din motive de tradiţie, dar cititorul e rugat să-şi reamintească mereu că *politeia* se referă la viaţa politică a unei cetăţi greceşti, iar discuţiile asupra *politeiei* erau discuţii cu privire la optimizarea acestui mod de viaţă. Atunci cînd se spunea „*politeia* în totalitatea ei va fi acordată atenienilor celor mai capabili să pună la dispoziţia cetăţii persoana şi bunurile lor, în număr de cel puţin 5 000", se înţelegea: „*prerogativele politice* în totalitatea lor vor fi acordate atenienilor". Care erau aceste prerogative politice vom vedea mai jos[3].

Cred că lectura *Republicii* ar trebui făcută avînd în minte reprezentarea cadrului fizic şi socio-politic în care îşi plasează Platon acţiunea dialogului: *polis*-ul grecesc, în particular, cetatea Atenei.

Cetatea din vremea lui Platon nu era o simplă comunitate urbană închisă între ziduri de apărare; nici un bastion înălţat pe o colină; ea era un ansamblu social şi geografic vast, format dintr-o *aşezare centrală*, fortificată sau nu, care era sediul religios şi politic al cetăţii (*astu*), respectiv dintr-un *teritoriu* (*chora*), o zonă rurală, formată din cîmpuri cultivabile, păduri, mine, alte aşezări, forturi militare, şi care, uneori, era foarte vastă. Attica, bunăoară – teritoriul oraşului Atena –, avea circa 40 de km de la vest la est în părţile mai largi şi peste 60 de km de la nord la sud, fiind împărţită în 4 regiuni şi presărată cu numeroase localităţi. *Toate acestea* formează împreună *spaţiul civic* al cetăţii Atena[4].

Din punct de vedere politic, cetatea grecească e o entitate *independentă* şi *suverană*. Cu alte cuvinte, îşi poate alege singură regimul politic (*politeia*),

---

[2] *Politeia* e, cum observă Proclos, un titlu suficient de sugestiv: „Vom spune că titlul acestei opere se potriveşte cu tema dreptăţii, pentru că acest titlu spune chiar ceea ce e dreptatea, anume orînduirea (*politeia* – *la constitution*, cum traduce A.J. Festugière) unui suflet care trăieşte conform raţiunii drepte. Dreptatea trebuie să fie, după Platon, orînduirea sufletului, şi cea mai bună constituţie va fi dreptatea cetăţii" (Proclus, *Commentaire sur la République*, Vrin/CNRS, 1970, vol. I, 14,5; 12,1).

[3] Pentru aceasta poate fi consultat şi Aristotel, *Statul atenian*, Editura Agora S.R.L., Iaşi, 1992.

[4] Pentru detalii, vezi, de pildă, R. Lonis, *La cité dans le monde grec*, Nathan, 1994.

are legi proprii şi instituţii specifice pentru aplicarea dreptăţii, bate monedă, e suverană asupra integrităţii sale teritoriale etc. Apariţia cetăţilor a fost un proces lung ce a avut loc în feluri diferite. Primele cetăţi au rezultat din reunirea, în jurul unui altar comun, a unor comunităţi arhaice (familii, triburi), proces care s-a împlinit abia în secolul al VI-lea. Aşa se întîmplă că aceste cetăţi erau, de fapt, *confederaţii* de comunităţi umane, cu istorii, religii, tradiţii diverse, ceea ce explică politeismul lor şi independenţa relativă a diferitelor triburi şi familii. Iată cum descrie Fustel de Coulanges formarea cetăţii Atena:

„La origine, spune Plutarh, Attica era împărţită pe familii. Cîteva dintre aceste familii din epoca primitivă, precum cea a Eumolpizilor, Cecropizilor, Gephyreenilor, Phytalizilor, Lakyazilor, s-au perpetuat pînă în vremurile ce-au urmat. Pe atunci cetatea ateniană nu exista; dar fiecare familie, înconjurată de ramurile sale tinere şi de clienţii săi, ocupa un cătun şi trăia aici într-o independenţă absolută. Fiecare îşi avea religia proprie: Eumolpizii, fixaţi la Eleusis, o adorau pe Demeter; Cecropizii, ce locuiau pe stînca unde avea să fie mai tîrziu Atena, aveau drept divinităţi protectoare pe Poseidon şi pe Atena. Alături, pe mica înălţime a Areopagului, zeul protector era Ares; la Marathon era un Hercule, la Prasies un Apollo, un alt Apollo la Phlyes, Dioscurii la Cephale, şi astfel în toate celelalte cătune. Fiecare familie, aşa cum îşi avea zeul şi altarul său propriu, tot aşa îşi avea şi şeful ei. Cînd Pausanias a vizitat Attica, a găsit în micile orăşele antice tradiţii care se perpetuaseră o dată cu cultul; or, aceste tradiţii i-au arătat că fiecare orăşel îşi avusese regele său înainte de vremea cînd Cecrops domnea la Atena. Nu era oare aceasta amintirea unei epoci îndepărtate în care marile familii patriarhale, asemănătoare cu clanurile celtice, îşi aveau fiecare şeful ei ereditar, ce era totodată preot şi judecător? Vreo sută de mici societăţi trăiau deci izolate prin ţinut, fără să existe între ele nici un fel de legătură religioasă şi politică, avîndu-şi fiecare teritoriul său, războindu-se adeseori, fiind, în sfîrşit, atît de despărţite unele de altele, încît căsătoria dintre membrii lor nu era întotdeauna îngăduită.

Dar nevoile sau sentimentele le apropiau unele de altele. Pe nesimţite ele s-au unit în grupuri mici, de patru, de şase. Astfel găsim în vechi tradiţii că cele patru orăşele din cîmpia Marathonului s-au asociat pentru a-l adora împreună pe Apollo Delphicul; oamenii din Pireu, din Phaleros şi din cele două cătune învecinate s-au unit la rîndul lor şi au clădit împreună un templu lui Hercule. Cu timpul, măruntele state, cam o sută la număr, s-au redus la douăsprezece confederaţii. Această schimbare, prin care populaţia

din Attica trecu de la starea de familie patriarhală la o societate puţin mai extinsă, era atribuită prin legendă strădaniei lui Cecrops. Stînca Cecropizilor, unde se dezvoltase treptat cultul zeiţei Atena şi care sfîrşise prin a adopta numele divinităţii sale principale, dobîndi supremaţia asupra celorlalte unsprezece state. Atunci a apărut Tezeu, moştenitorul Cecropizilor. Toate tradiţiile spun că el a reunit cele douăsprezece grupuri într-o cetate. El a reuşit, într-adevăr, să facă să se adopte, în întreaga Attică, cultul Athenei Polias, aşa că, de aici încolo, întregul ţinut a celebrat în comun sacrificiul Panatheneelor. Înaintea sa, fiecare tîrguşor îşi avea focul său sacru şi pritaneul lui: el a hotărît ca pritaneul Atenei să fie centrul religios la Atticei întregi. Din acest moment, unitatea ateniană a fost întemeiată; din punct de vedere religios, fiecare cătun şi-a păstrat vechiul său cult, dar toate adoptară şi un cult comun; din punct de vedere politic, fiecare şi-a păstrat şefii şi judecătorii săi, precum şi dreptul de a se aduna, dar deasupra acestor guvernăminte locale a existat conducerea centrală a cetăţii“[5].

Centrul urban e format din case private şi edificii publice, dispuse în cartiere, uneori într-o desăvîrşită ordine geometrică. Pe litoral, un cartier portuar era indispensabil, şi acesta a fost Pireul, adăugat ulterior oraşului vechi şi legat de acesta printr-un lung (cca 7 km) şi îngust drum flancat de ziduri. Dintre edificiile publice, cele înălţate pe *Acropole* constituiau centrul religios şi, în anumite epoci, chiar politic. *Agora* era locul de amplasare a edificiilor politice şi juridice, unde aveau loc ceremoniile şi procesiunile. De regulă, aglomerarea urbană era înconjurată de ziduri, dincolo de porţile cărora se situau terenurile celor din oraş, vilele familiilor bogate, templele exterioare, unele edificii culturale, în fine, mai la distanţă, celelalte localităţi ale cetăţii. Academia lui Platon se afla în nord-vestul oraşului, la aproape 2 km în afara zidurilor, pe o blîndă colină împădurită, de unde se putea admira priveliştea Acropolei. Din *agora* se mergea prin cartierul comunităţii olarilor, *Kerameikos*, şi se ajungea repede la cea mai mare poartă a cetăţii, „Poarta dublă“. Un drum larg (39 de metri), făcut anume pentru ceremonialurile serbărilor Panateneene, o lua spre Academie, pe lîngă cimitirul din afara zidurilor, unde erau înmormîntaţi Pericle şi Clisthene. La fîntîna de la Poarta dublă, care se vede şi azi, au zăbovit adesea, poate, Platon şi Aristotel.

---

[5] F. de Coulanges, *Cetatea antică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1984, vol. 1, pp. 184-186.

Chora este un teritoriu mai mult sau mai puţin vast, în afara zidurilor aşezării centrale, populat cu sate şi fortăreţe. El se întinde pînă la frontiere (*eschatiai* – părţile îndepărtate), zone mai sălbatice şi mai păduroase, marcate de întărituri protectoare şi păzite de garnizoane. Într-un sens general, cuplul oraş-teritoriu formează *spaţiul cetăţii*, şi tot acesta e *spaţiul civic*, locuitorii *chorei* participînd şi ei, dacă sînt cetăţeni, la treburile politice şi juridice ale cetăţii.

Cetăţeanul (*polites*) e personajul principal al *polis*-ului. Doar o minoritate din populaţia cetăţii sînt cetăţeni. Aceştia sînt persoanele cu depline drepturi politice, juridice, religioase, cu avantaje sociale ce decurg de aici, dar şi cu obligaţii de participare la treburile politice, fiscale şi militare. Prerogativele politice ale cetăţeanului se referă la dreptul său de a participa la gestiunea treburilor publice, în corpurile deliberative, executive şi judiciare ale cetăţii (e.g. de a face parte din adunarea poporului (*Ecclesia*) sau din consilii (*Boule*), de a ocupa diferite funcţii de stat, de a împărţi dreptatea în tribunale). Una dintre cele mai caracteristice prerogative juridice, care deosebesc pe cetăţean de non-cetăţean, e *dreptul de proprietate*, anume dreptul de a avea o proprietate funciară pe teritoriul cetăţii şi un cămin într-o localitate (dreptul de a poseda pămînt şi casă). *Atimia* – excluderea din comunitatea civică, degradarea civică – se făcea înainte de toate prin luarea acestui drept. Atît de important era pentru atenieni dreptul de proprietate asupra pămîntului, încît jurămîntul heliaştilor (membrii aleşi ai tribunalului popular) includea, în secolul al IV-lea, următoarea formulă: „Nu voi vota nici abolirea datoriilor private, nici împărţirea terenurilor sau a caselor cetăţenilor“. Realitatea cetăţii era departe de „comunizarea“ bunurilor imaginată în „cetatea ideală“ din *Republica*.

Cine *nu* erau cetăţeni:

În primul rînd tinerii sub vîrsta maturităţii (sau a *efebiei*, adică 18 ani); accesul tînărului la statutul de cetăţean se făcea cu condiţia să aibă părinţi cetăţeni (ai Atenei, bunăoară, deşi aceste restricţii au fost aplicate întotdeauna cu aproximaţie); era apoi o perioadă de doi ani de serviciu efebic, tinerii petrecîndu-şi primul an într-un serviciu militar în portul Atenei, dublat de exerciţii fizice şi militare, sub supravegherea unor instructori anume aleşi; în al doilea an, patrulau în teritoriu, în ţinuturile îndepărtate, dar totodată vizitau sanctuarele cetăţii, cele din oraş şi cele din afara acestuia (de pildă, sanctuarul lui Demeter din Eleusis). O ceremonie de preluare a armelor proprii şi o depunere de jurămînt încheie aceşti ani de încercări şi îl propulsează pe tînăr în viaţa publică.

În al doilea rînd, nu erau cetăţeni străinii rezidenţi în cetate (*metecii*, cum erau numiţi la Atena, *periecii* – la Sparta). Aceştia sînt oameni liberi, dar lipsiţi de prerogativele politice şi juridice ale cetăţeanului. Şi în cazul lor sînt valabile excepţiile, mulţi străini procurîndu-şi, în felurite moduri, inclusiv prin cumpărare, cetăţenia.

În al treilea rînd, *femeile*, datorită statutului lor biologic considerat mai „slab“, sînt lipsite de statutul juridic de cetăţean. Ele sînt, însă, „stăpînele“ caselor şi, uneori, ale soţilor lor. Din punct de vedere legal, ele nu iau parte la dezbaterea publică şi la luarea deciziilor în cetate. Ele nu participă la nici una din adunări, nici în tribunale. Căsătoria lor e, de regulă, o afacere a capilor de familie. Adulterul era privit ca o gravă greşeală atît din punct de vedere moral, cît şi juridic, copiii nelegitimi neavînd drept de cetate (într-un asemenea mediu, „comunizarea“ femeilor din *Republica* e, evident, o ipoteză contrafactuală, *ad-hoc*, a lui Platon). Teoretic vorbind, femeile nu iau parte la apărarea cetăţii; aceasta e una din prerogativele fundamentale ale cetăţeanului. Dacă non-cetăţenii care sînt meteci sau sclavi pot fi uneori înrolaţi, aceasta nu e valabil pentru femei. Amazoanele sau femeile din *Republica* (educate precum bărbaţii şi participînd la apărarea cetăţii) sînt cazuri „neconforme cu normele“ (R. Lonis). Mai prezentă e femeia în viaţa religioasă a cetăţii, unde poate deţine funcţii sacerdotale, de unde ideea că ea beneficia, totuşi, de o anumită „cetăţenie culturală“.

În fine, non-cetăţeni sînt *sclavii*. Aceştia nu sînt consideraţi fiinţe umane depline, ci instrumente vii, putînd fi comercializaţi ca orice marfă. Ei aparţin, de regulă, particularilor şi sînt consideraţi un „bun“ sau un „corp“, „un fel de bun dotat cu suflet“, cum zicea Aristotel. Ei nu există din punct de vedere juridic decît prin intermediul stăpînului, care răspunde de faptele lor, dar care are şi drepturi depline asupra lor (îi numeşte după voie, le dă orice lucrări, îi poate împrumuta, vinde, chiar brutaliza sau omorî, deşi legislaţia în aceste ultime cazuri a devenit tot mai restrictivă). Sclavii nu sînt autorizaţi legal să întemeieze familii, deşi practica era, şi în acest ultim caz, departe de lege. Teoretic, sclavii sînt excluşi şi din domeniul militar.

> „Întîi de toate, sclavii efectuau esenţialul treburilor casnice în fiecare gospodărie, unde un minimum de personal servil trebuia să existe; doar un calic (sau, cu începere din secolul al IV-lea, un filosof cinic) nu avea nici un sclav. În afara îndeletnicirilor domestice, tot sclavii asigurau funcţionarea întreprinderilor artizanale, căci de industrie nu se poate vorbi

decît în cîteva cazuri foarte rare. Drept exemplu de excepţie este citat atelierul de arme pe care-l aveau la Atena, la sfîrşitul veacului V, oratorul Lisias şi fratele acestuia Polemarhos. În momentul în care, sub Cei treizeci de tirani, averea celor doi fraţi a fost confiscată, ei aveau, după spusele lui Lisias însuşi (*Împotriva lui Eratostene*, 19), 120 de sclavi şi 700 de scuturi în stoc. Chiar tatăl acestora, siracuzanul Cephalos, trecea drept unul dintre oamenii cei mai bogaţi din Atena, aşa cum ne informează Platon, care-l aduce în scenă la începutul *Statului*. În schimb, pentru majoritatea meşteşugarilor şi negustorilor, cîţiva sclavi erau de ajuns."[6]

Prin anul 432, la începutul războiului peloponeziac, deci în preajma naşterii lui Platon (427-348 î. Hr.), cetatea Atenei avea o populaţie enormă, cca 300 000 de locuitori, dintre care o elită minoritară de cetăţeni (cca 40 000), cam 15 000 de meteci şi peste 100 000 de sclavi. Atenianul trebuie să se fi simţit ca locuitor al unei mari şi impunătoare metropole şi ca aparţinînd unei „lumi" de valori, interese şi idealuri comune care acopereau întreaga Attică, idealul unităţii panhelenice devenind, în curînd, un curent dominant.

Cum observă Jean-Pierre Vernant[7], apariţia *polis*-ului aduce cu sine două noutăţi majore: caracterul pe deplin public al deciziei politice (democratizarea şi transparenţa) şi, în al doilea rînd, o extraordinară preeminenţă a puterii cuvîntului (prin arta oratoriei) asupra tuturor celorlalte instrumente ale puterii. Cunoştinţele, valorile, tehnicile puterii nu mai sînt ţinute în secret de cîteva vechi familii conducătoare, ci fac acum obiectul unor analize, interpretări diverse, aprinse dezbateri publice. „De acum înainte, discuţia, argumentarea şi polemica devin regulile jocului intelectual, ca şi ale celui politic."

Una dintre preocupările elitei cetăţeneşti din epocă era perfecţionarea regimului politic pentru a asigura prosperitatea comunităţii. Dezbaterea asupra formei de *politeia* a antrenat istorici, retori, poeţi şi filosofi. Structura *politeiei* era dependentă de două elemente fundamentale: rezolvarea optimă a problemei *autorităţii* şi rezolvarea optimă a problemei *participării*. Iar soluţia primă găsită pentru a garanta autoritatea şi a justifica participarea (ca obligaţie cetăţenească) a fost bazarea pe *legi* garantate de divinitate.

---

[6] F. Chamoux, *Civilizaţia greacă*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1985, vol. 1, p. 287.

[7] J.-P. Vernant, *Originile gîndirii greceşti*, Editura Symposion, 1995, cap. IV.

Plutarh spunea că reformele lui Solon se originează la oracolul din Delphi, iar cele ale lui Clisthene au fost dictate legislatorului chiar de Pithia.

Două au fost marile tipuri de regimuri politice (*politeia*) cunoscute de Grecia clasică: oligarhia (al cărei exemplu paradigmatic era Sparta) şi democraţia (reprezentată strălucit de Atena). Dar gama regimurilor politice încercate de cetăţile greceşti a fost mult mai vastă: tirania, monarhia, aristocraţia etc. Acest exerciţiu practic a fost însoţit întotdeauna de o reflecţie teoretică anexă, uneori vizînd idealul. Mulţi au scris tratate sau, pur şi simplu, au emis reflecţii pasagere despre regimurile politice (*Peri politeias*): Epimenide din Creta, Heraclit din Efes, Pithagora din Samos (în sec. VI î.Hr.), Protagoras, Critias, Hippodamos (în sec. V î.Hr.), Xenofon, Thales, Platon, Aristotel (sec. IV î.Hr.) etc.

Herodot, bunăoară, în *Istorii* (III, 80-82) pune trei personaje să discute despre constituţia cea mai bună. Sînt discutate avantajele şi dezavantajele aristocraţiei, democraţiei şi monarhiei, preferinţele înclinînd spre cea din urmă.

> „După ce s-a potolit învălmăşeala şi au trecut cinci zile, ţinură sfat cei ce se ridicară împotriva magilor, chibzuind treburile cîrmuirii (textul se referă la circumstanţele uciderii monarhului uzurpator Gaumata, membru al castei preoţeşti a magilor, care preluase prin asasinat tronul Persiei – *V.M.*). Şi s-au rostit atunci cuvîntări ce par de necrezut unora dintre greci; oricum ar fi însă, ele au fost rostite. Otanes îndemna să fie dată cîrmuirea obştei, alcătuită din toţi perşii. Iar cuvîntarea lui sunase astfel: «După socotinţa mea, nici unul dintre noi nu se cade să domnească singur; căci monarhia nu aduce nici un lucru bun şi nu este deloc plăcută. Aţi văzut doar cît de mult s-a semeţit trufia lui Cambise şi aţi avut parte aşijderi şi de trufia magului. Ce fel de bună rînduială ar fi deci monarhia cînd ea îngăduieşte unui singur om să-şi facă vrerea fără să dea socoteală? Chiar de-am pune în scaunul ei pe cel mai bun dintre toţi bărbaţii, monarhia îl va scoate din făgaşul gîndurilor lui obişnuite. Căci ea iscă trufia, din tot belşugul ce se răsfaţă la picioarele sale, iar pizma e sădită în sufletul omului dintotdeauna. Multe ticăloşii va face – ori din prea multă trufie, ori mînat de firea lui pizmuitoare. Şi s-ar cuveni totuşi să nu fie deloc pizmuitor tiranul. Şi apoi, este omul cel mai nestatornic; dacă te mărgineşti să-l admiri cu măsură, se simte jignit, căci nu i se dă mare cinste; iar dacă te pleci linguşitor, se fereşte ciudos de lauda-ţi prefăcută. În sfîrşit, cel mai rău lucru de-abia acum vi-l spun: tiranul duce de rîpă obiceiurile părinteşti: siluieşte femeile şi trimite oamenii la moarte fără să-i judece. Pe cîtă vreme cîrmuirea celor

mulţi, întîi de toate poartă numele cel mai frumos: «rînduiala dreaptă pentru toţi» (*isonomia*). În al doilea rînd, nimica nu săvîrşeşte din cele ce făcea monarhul: dregătorii sînt traşi la sorţi şi răspund fiecare pentru faptele lor; iar hotărîrile toate sînt aduse în faţa obştei. Aşadar, eu vă dau acest sfat: să lăsăm deoparte monarhia şi să ridicăm norodul la putere; doar în mulţime se află toate». Otanes şi-a spus deci părerea în felul acesta. Megabizos, dimpotrivă, i-a îndemnat să dea cîrmuirea pe mîna oligarhiei, rostind această cuvîntare: «Cînd Otanes v-a spus să curmaţi tirania, socotiţi că şi eu am grăit la fel. Dar atunci cînd v-a îndemnat să treceţi puterea în seama norodului, el s-a rătăcit din calea dreptei cugetări; căci nimic nu este mai nechibzuit şi mai ticălos decît mulţimea cea nevolnică. Căci despotul, dacă săvîrşeşte vreo faptă, o face cu ştiinţă; norodul însă nu este în stare să-şi dea seama. De unde să fi căpătat el vreo cunoştinţă dacă n-a primit învăţătură şi n-a văzut nimic bun, fiind lăsat în voia lui? S-a deprins doar să tulbure fără minte treburile ţării, asemenea unui şuvoi. Cei care vor numai rău perşilor, aceia să aibă parte de cîrmuirea norodului! Noi dară, după ce vom fi ales o seamă de oameni foarte buni, să le încredinţăm lor puterea. Desigur, printre ei vom fi şi noi înşine; ca atare, hotărîrile oamenilor celor mai buni vor fi şi cele mai bune». Astfel şi-a spus părerea Megabizos. Vorbind al treilea, s-a rostit apoi Darius: «Cu multă dreptate a vorbit, pare-mi-se, Megabizos despre gloate. Cît despre oligarhie, nu are dreptate. Aşa cum ne stau în faţă acestea trei, de-ar fi toate cît se poate de bune – atît puterea norodului, cît şi oligarhia, la fel ca şi monarhia – cu toate astea, monarhul, zic eu, este cu mult mai presus. Nici nu se poate afla altceva mai bun decît stăpînirea unui singur bărbat: a celui mai vrednic. Bizuindu-se pe mintea lui cea destoinică, el va stăpîni mulţimea, fără să-i dea prilej de a cîrti; iar măsurile ce se iau împotriva răilor va şti cel mai bine să le tăinuiască. Pe cîtă vreme sub oligarhie, mulţi îşi călesc, ce-i drept, sufletul cu virtute, pentru a-şi sluji obştea. Totuşi, ei iscă duşmănii grozave. ... Vrajbele nasc răzvrătirile, şi de acolo se ajunge la vărsare de sînge, iar dintr-o vărsare de sînge tot *monarhia* va ieşi biruitoare."[8]

Acest gen de pledoarie, ce ni-l aminteşte oarecum pe Platon din *Republica* VIII, nu este singurul. Oratorul Isocrate scrie o apologie despre regimul politic pe care-l consideră bun, Aristotel scrie un tratat (*Politica*)

---

[8] Herodot, *Istorii*, III, 80-82, în *Proza istorică greacă* (ed. D.M. Pippidi), Editura Univers, Bucureşti, 1970.

şi face o culegere de constituţii, istoricul Polibiu pledează pentru un regim mixt, împrumutînd elemente de regalitate, aristocraţie şi democraţie, Platon consacră două lucrări *politeiei* ideale: *Republica* şi *Legile*. Aceste două lucrări sînt diferite ca metodă, deşi au acelaşi obiect, *politeia*: în timp ce *Legile* adoptă maniera de argumentare pragmatică a politicianului (propunerea de noi legi plecînd de la situaţia nesatisfăcătoare existentă), *Republica* e produsul tipic al filosofului (elaborarea unei metodologii dialectice pentru developarea Formei (*eidos*) dreptăţii, a esenţei metafizice a *politeiei* bune). În fine, ar mai trebui enumerate variatele utopii, cum sînt cele mitice ale „vîrstei de aur“ etc.

Revenind la Platon, o altă diferenţă şocantă între *Republica* şi *Legile* este accentul pus, în cel din urmă dialog, pe revizuirea extraordinar de complicatei trame *juridice* a cetăţii, plecînd de la legislaţiile şi obiceiurile existente în diferite cetăţi greceşti sau barbare; în *Republica*, acest aspect juridic este foarte diluat, accentul căzînd pe *reforma educaţională*. Această diferenţă trebuie explicată: în fond, reforma educaţională vizează, în ultimă instanţă, reforma politică a *polis*-ului.

Educaţia (*paideia*) nu se făcea la fel în toate cetăţile greceşti. În general, primii 7 ani erau petrecuţi în familie, sub supravegherea mamei. După 7 ani începe educaţia propriu-zisă. La Atena, bunăoară, aceasta era o chestiune privată a familiilor şi depindea de averea lor. Sistemul tradiţional era cel tutorial, cu un preceptor plătit de familie. După secolul al VI-lea î.Hr. apare sistemul învăţămîntului primar colectiv, în gimnazii, cu dascăli plătiţi de familiile copiilor. Nimic, cu excepţia celor doi ani de efebie, nu e însă obligatoriu, iar statul nu a intervenit prea mult în educaţie (spre deosebire de Sparta), cu excepţia unor legi protective. Idealul educaţional era *kalokagathia*: un om frumos (*kalos*) şi bun (*agathos*), iar cele trei mari discipline erau educaţia fizică, cultivarea Muzelor (*mousike*) şi educaţia literară. Călirea corpului ţinea seama de nevoia cetăţii de a avea cetăţeni apţi să lupte, aşa încît în palestre accentul se punea pe sporturile războinice, de pildă, pe lupte (*pale*). Educaţia *mousikală* presupunea deprinderea artei unui instrument muzical, a cîntului vocal, a poeziei şi a dansului. Totul trebuia să conveargă în edificarea unui *suflet* armonios, stăpîn pe sine, sănătos. Pentru predarea cititului şi a scrisului, dascălii foloseau poeţii epici şi lirici, pe Homer în primul rînd. Se învăţa, de asemenea, cîte ceva despre cifre şi calculul aritmetic elementar, ca şi rudimente de geometrie. Totuşi, în toată această perioadă, civilizaţia ateniană rămîne una esenţialmente orală.

Din secolul al V-lea î.Hr., apare un nou sistem educativ, adăugat precarei educaţii elementare asigurate de gimnazii: educaţia post-elementară a sofiştilor şi a filosofilor. Sofiştii erau dascăli itineranţi şi predau pe bani, mai cu seamă arta oratoriei, esenţială pentru cetăţeanul bogat care visa la succes politic. Isocrate, de pildă, în şcoala lui, adăuga studiilor elementare doi ani de studii preparatorii pentru a avea acces la deprinderea artei oratoriei. În aceşti ani se învăţau poeţii (mai ales Homer şi Hesiod), arta discuţiei (dialectica), istoria (Herodot şi Tucidide), şi chiar matematica. Învăţămîntul „superior" consta apoi în predarea şi exersarea de tehnici de realizare a discursurilor, politica şi retorica fiind intrinsec legate. Şcoala de retorică a lui Isocrate era situată în afara oraşului Atena, costul unui ciclu de studii fiind de 1 000 de drahme (relativ ieftin), iar tradiţia ne spune că elevii erau în număr de cca 100. Printre ei, viitori oameni politici, oratori, poeţi, istorici. Isocrate corespondează şi consiliază regii vremii, care vedeau în acest aşezămînt un model de acţiune politică. Dar dacă sofiştii au fost „primii profesori de învăţămînt superior, într-o vreme cînd Grecia nu cunoscuse încă decît antrenori sportivi, maiştri de atelier şi, pe plan şcolar, umili dascăli de şcoală" (H.-A. Marrou), trebuie precizat că şcoala retorică a lui Isocrate (436-338 î. Hr.) a reprezentat numai una din direcţiile educaţiei post-elementare din Atena: educaţia superioară pragmatică, cu dominantă literară şi juridică, vizînd formarea imediată a unei elite de conducători. Învăţămîntul superior era consacrat de Isocrate deprinderii artei oratorice, stăpînirii cuvîntului. Filosofia era exilată, în curriculum-ul şcolii, în ciclul secundar. Pentru Isocrate – şi aici el intră în conflict cu şcoala lui Platon – singura ambiţie tangibilă a omului este opinia (*doxa*) corectă. A avea simţul acesteia este cea mai înaltă artă şi înţelepciune.

Cealaltă direcţie, concurentă, a educaţiei superioare din Atena era cea de orientare *filosofică*, reprezentată de „Academia" lui Platon. Pentru acesta *adevăratul* orator (ca şi adevăratul medic, om politic sau înţelept) este numai cel ce are acces la *Adevărul* de dincolo de opinia comună, iar acest Adevăr nu poate fi sesizat decît prin cunoaştere raţională, „epistemică", în urma unei pregătiri intelectuale complexe şi epuizante, care durează pînă la vîrsta de 50 de ani. Acestei pregătiri îi sînt dedicate programele *Academiei*.

Platon şi-a întemeiat această şcoală filosofică în anul 387 î.Hr. Era o şcoală privată, localizată într-un gimnaziu izolat de oraş, într-o pădure unde se venera eroul Akademos. Se ştiu puţine despre organizarea ei internă, dar se pare că avea forma legală a unei asociaţii religioase consacrate cultului Muzelor, o confrerie de cîteva zeci de persoane, legate nu numai prin pasiunea pentru

Adevăr, ci şi printr-o strînsă prietenie, uneori cu accente pasionale. Acolo se studiau în comun, într-o atmosferă interdisciplinară, materii de la ştiinţa politică la metafizică, matematică şi astronomie. Şi dacă şcoala lui Isocrate era una orientată literar, în Academie matematicile erau ştiinţele focale, elementul esenţial al educaţiei preparatorii[9]. Probabil că ceva din spiritul închiderii în sine a şcolii pithagoreice a fost preluat şi de membrii Academiei. După unii istorici, o listă impresionantă de oameni politici, strategi, legislatori, filosofi, consilieri regali, tirani au fost elevii acestei şcoli[10]. Cel mai renumit, pe planul cercetării, avea să devină, desigur, Aristotel, care a petrecut 20 de ani în şcoală, printre texte absconse şi tabele murale ilustrînd clasificarea fiinţelor, în sala de gimnastică ori la sacrificiile şi „beţiile comune". „Uneori se poate întrezări unitatea misterioasă care-i lega între ei pe elevii Academiei, constituind un fel de fraternitate de tehnicieni politici, a căror acţiune concertată putea juca, în acel moment, şi a jucat, de fapt, un rol efectiv în istorie."[11] Pentru tinerii Atenei din acea vreme, opţiunea maturităţii era clară: sau îmbrăţişează o meserie (ceea ce făceau cei mai mulţi), sau se dedică unei cariere „intelectuale", studiind retorica ori filosofia la Isocrate ori la Platon.

La Sparta, sistemul educativ – atît de apreciat de Platon şi reflectat, într-un fel, în straniile „legi" ale cetăţii sale ideale – era diferit. Acesta reprezenta educaţia centrată pe valorile arhaice ale războinicului, controlată în întregime de stat. La cîteva zile după naştere, copilul era prezentat Consiliului bătrînilor tribului, care decidea – după constituţia sa fizică – dacă merită să fie lăsat în viaţă sau nu. Această practică eugenică era dictată, probabil, de viziunea Spartei cu privire la menirea esenţialmente războinică a cetăţenilor săi. Într-o cetate ce sta sub dominaţia virtuţilor militare, numai cei dotaţi fizic puteau fi cetăţeni, adică puteau contribui la apărarea şi împlinirea cetăţii. Virtutea (*arete*) şi respectabilitatea publică sînt definite în funcţie de valoarea militară a bărbatului.

---

9 „Toate dovezile duc fără tăgadă la aceeaşi concluzie: Academia nu era o şcoală în care se preda o doctrină metafizică unică sau o asociaţie ai cărei membri trebuiau să subscrie la teoria Ideilor... Teoriile metafizice ale şefului şcolii nu erau în nici un sens «oficiale», iar instrucţia formală în Academie era restrînsă la studiul matematicii" (H. Cherniss, apud D. Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy*, Clarendon Press, Oxford, 1999, p. 103).

10 Vezi H.-A. Marrou, *Istoria educaţiei în antichitate*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1997, vol. 1, p. 114.

11 H.-A. Marrou, *op. cit.*, p. 114.

„Organizată în întregime în funcţie de nevoile statului, educaţia se află în întregime în mîinile acestuia. A primi *agoge* (educaţia, la Sparta – *V.M.*), a fi educat după reguli, este o condiţie cel puţin necesară, dacă nu suficientă pentru exercitarea drepturilor publice."[12] Primii 7 ani sînt petrecuţi în familie. La 8 ani, copilul părăseşte familia pentru a trăi împreună cu cei de vîrsta lui, intrînd pe mîinile statului, căruia-i va aparţine pînă la moarte. Pînă la vîrsta de 12 ani el se poate întoarce seara pentru a dormi acasă. Dar, după această vîrstă, el va dormi împreună cu tovarăşii săi în cazarme. Tînărul e smuls, aşadar, din familia sa şi „comunizat", el neavînd dreptul să doarmă acasă, nici măcar căsătorit fiind, pînă la vîrsta de 30 de ani. Va duce în tot acest răstimp o viaţă plină de privaţiuni materiale şi de solicitări fizice (cu părul ras, mărşăluind gol şi primind o singură tunică pe an, el nu se spală decît în mod excepţional, hrana îi este insuficientă, ceea ce-l obligă să fure; tehnici de punere artificială în competiţie şi de agresare reciprocă, aplicate de comandanţii formaţiilor militare în care e cuprins, îl face dur şi neînfricat, indiferent la durere şi gata să sugrume oricînd nu numai un animal, ci şi un sclav; evident, în tot acest timp, precum „paznicii" lui Platon, el e lipsit de orice fel de drept de proprietate). Acest ciclu de pregătire durează pînă la 20 de ani (după care urmează 10 ani în categoria maturilor) şi are un scop precis: formarea de *hopliţi* (infanterişti bine înarmaţi, baza şi mîndria armatei profesioniste a Spartei), dar, totodată, şi de cetăţeni. Viaţa lor se desfăşoară în palestre, iar educaţia intelectuală, deşi prezentă, e marginală (Sparta „rămîne o cetate de semiinculţi" – H.-A. Marrou). Artele frumoase sînt practicate nu pentru virtuţile lor intelectuale sau estetice, ci pentru conţinutul lor moral şi utilitatea lor militară („Era un spectacol maiestuos şi totodată înfricoşător să vezi armata spartană mergînd la atac în sunet de flaut" – Plutarh). Totul, inclusiv arta sunetelor, era amănunţit reglementat în Sparta, iar abaterile erau aspru pedepsite; se spune că Phrynis ar fi fost condamnat de tribunal pentru vina de a fi adăugat corzi la lira regulamentară. De aici şi pînă la aparent aberantele reglementări muzicale ale lui Platon din *Republica,* nu este decît un pas. Şi după vîrsta de 30 de ani statul controlează viaţa privată a cetăţenilor săi, educaţi în spiritul unei supuneri totale faţă de cetate. Educaţia femeilor se face cot la cot cu bărbaţii, în acelaşi spirit al vigorii fizice, ele devenind, pînă la urmă, nişte „băieţi rataţi", pregătiţi pentru procreare.

---

[12] H.-A. Marrou, *op. cit.*, p. 49.

Modelul spartan de educaţie şi-a avut apologeţii lui, în epocă şi peste secole (e.g. ideologii totalitarismului nazist sau comunist). Platon însuşi, legat de cercurile aristocratice ale Atenei, va tînji după un model similar, ceea ce transpare din construcţiile sale politice idealizate. Nu putem să nu observăm, însă, că poate tocmai pentru că atenienii nu au încercat nici să-şi îndoctrineze, nici să-şi înregimenteze tinerii, Atena, şi nu Sparta, a rămas peste veacuri reperul luminos al culturii occidentale.

Aceste preliminarii istorice cu privire la *politeia* şi *paideia* au vrut să familiarizeze cititorul cu unele aspecte ale contextului factual în care a fost scris dialogul *Republica*, un context reflectat, într-un mod *sui-generis*, în paginile acestei lucrări. Aflînd cîte ceva despre specificul unei lumi de mult apuse, cel ce vrea să se dedice studiului atent al *Republicii* va fi, cu siguranţă, mai puţin surprins de unele străluciri – aparent stranii – ale acestei celebre opere.

2. **Filosofie şi filosofie morală**

Înainte de a trece la comentarea propriu-zisă a dialogului *Republica,* voi face o tentativă de a fixa cîţiva termeni generali, ce ţin mai degrabă de *cadrul* discursului ce va urma, dar care mi se par importanţi pentru înţelegerea textului. Cu atît mai mult cu cît voi pleda implicit pentru o lectură a dialogului platonician care să rezoneze cu prezentul, care să nu rămînă, aşadar, exilată în timpul în care această operă majoră a fost redactată. *Republica* lui Platon trebuie să *ne* spună ceva.

Nu voi încerca să decelez aici sensul platonician al filosofiei; ar fi o întreprindere prea lungă şi prea riscantă. Voi preciza, totuşi, oarecum dogmatic, ceea ce cred eu a fi un sens suficient de larg al filosofiei, aplicabil şi lui Platon. Într-o asemenea optică, filosofia e cercetarea critică, raţională, argumentativă, a *presupoziţiilor tacite*[13] care fac inteligibile diferite

---

[13] Explicitînd, caracteristicile acestor „presupoziţii tacite" ar putea fi următoarele:

1. Caracterul *extern*, i.e. ele nu aparţin teoriilor ştiinţifice, conceptualizărilor simţului comun, doctrinelor teologice, limbajului artei etc., ci unui „alt nivel", subiacent acestora şi mai întemeietor. E.g. principiul cauzalităţii nu e un principiu fizic, ci unul „meta-fizic", subiacent teoriilor fizice şi condiţionîndu-le. Formele platoniciene ale Unului sau Dreptăţii nu ţin de

experienţe umane: de la experienţa estetică la cea ştiinţifică, şi de la cea religioasă la cea politică.

Mulţi autori contemporani sugerează o asemenea viziune, chiar dacă limbajul utilizat diferă uneori. Îl voi cita aici doar pe I. Berlin: „Sarcina filosofiei, o sarcină adesea dificilă şi dureroasă, este de a degaja şi aduce la lumină categoriile şi modelele ascunse în termenii cărora gîndesc fiinţele

---

limbajul matematicii sau dezbaterii politice curente, ci de un „dincolo" metafizic, mai fundamental şi întemeietor. Atunci cînd personajele dialogurilor se întreabă „Ce este pietatea?", „Ce este virtutea?", „Ce este dreptatea?", ele caută să scoată din ascuns presupoziţiile filosofice ale moralităţii şi politicii.

2. Caracterul *tacit*, i.e. latent, ascuns, ele funcţionînd ca „obişnuinţe de gîndire" de care oamenii nu sînt de cele mai multe ori conştienţi, ca „prejudecăţi", „credinţe", marcînd limitele raţionalităţii unui discurs şi funcţionînd adesea ca factori euristici (e.g. „Nu sînt niciodată mulţumit atîta timp cît nu îmi pot face despre un anumit lucru un model mecanic (supoziţia esenţialismului ontologic – *V.M.*). Abia atunci îl înţeleg. Dacă nu-l pot exprima în întregime în concepte mecanice, nu-l înţeleg; de aceea eu nu înţeleg teoria electromagnetică" – W. Thomson). Prima sarcină a filosofului e să expliciteze aceste latenţe; în timp ce ne-filosofii le *subînţeleg*, filosofii *lucrează pe ele*. Sarcina filosofului – crede Platon – e să treacă dincolo de „aparenţe".

3. Caracterul *fundamental*, prim, nederivat deductiv sau inductiv – ceea ce şi explică statutul lor de „credinţe". Ele circumscriu limitele de posibilitate ale altor adevăruri, de la alt nivel – nu în sensul că le „demonstrează", ci în sensul că arată *cum sînt posibile*.

4. Au o *rezonanţă globală*, iradiază în toate domeniile culturii, dînd unitate unui anume *Weltanschauung*, unui „spirit al epocii", unui „pattern global de raţionalitate" (vezi iradierea presupoziţiilor „mecanicismului" în toate sferele culturii, de la fizică la chimie, psihologie (asociaţionismul), teorie socială (reducţionalismul individualist) etc.).

5. Sînt *raţionale*, i.e. pot fi aduse la lumină, criticate sau apărate cu mijloace raţionale diverse (în măsura în care presupoziţia „Dumnezeu există" e sustrasă acestei exigenţe şi e considerată un act pur de credinţă, ea nu e o presupoziţie *filosofică*, ci una teologică, o „dogmă". Faptul că unii filosofi consideră că această problemă nu e filosofică, iar alţii o includ în filosofie, se datorează, poate, acestei ambiguităţi). (Pentru dezvoltarea acestui subiect, vezi V. Mureşan (ed.), *De la Wittgenstein la Heidegger*, Editura Alternative, Bucureşti, 1999.)

umane (adică felul în care folosesc cuvintele, imaginile şi alte simboluri), să releve ceea ce e obscur şi contradictoriu în ele, să discearnă conflictele dintre ele, conflicte care împiedică găsirea unor căi mai adecvate de organizare, descriere şi explicare a experienţei (căci orice descriere, ca şi orice explicaţie, presupun un anume model în termenii căruia ele sînt făcute); şi apoi, la un nivel „superior" să examineze chiar natura acestei activităţi (epistemologie, logică filosofică, analiză lingvistică) şi să aducă la lumină modelele ascunse care operează în chiar această activitate de ordinul doi, filosofică"[14].

Filosofia morală, prin analogie, va trebui să fie o cercetare critică, raţională, argumentativă a *presupoziţiilor morale tacite* care subdetermină varii experienţe umane, de la experienţa naşterii (moralitatea avortului) la cea a tranzacţiilor comerciale (etica afacerilor), de la relaţiile familiale la viaţa politică etc.

Evident, marea problemă e, aici: ce înseamnă „presupoziţii *morale*"? Un răspuns plauzibil ar putea fi: acele presupoziţii care fac posibilă înţelegerea şi căutarea unui răspuns la întrebări de tipul:

– Cum s-ar cuveni să trăim? (Socrate);
– Ce caracter ar fi bine să avem (pentru a trăi fericiţi)? (Aristotel);
– Ce datorii avem şi trebuie să respectăm? (Kant);
– Ce acţiuni e moralmente corect să facem? (Mill).

Experienţa morală a umanităţii pare să fie, prin urmare, diversă. Ea include strădania de a trăi fericit; formarea unui caracter virtuos; respectarea unor reguli consimţite de comunitate şi care sînt considerate a fi bune prin tradiţie, ori pentru că sînt date de Dumnezeu, ori pentru că sînt, pur şi simplu, socialmente utile; în fine, efortul de sporire a bunăstării unui cît mai mare număr de oameni. Această „experienţă morală" poate fi abordată, şi a fost abordată, cu mijloacele *ştiinţei* (e.g. cercetările sociologice, psihologice, antropologice etc.). Abordarea *filosofică* e deosebită: ea constă nu în investigaţii de teren asupra mentalităţilor morale şi valorilor focale ale unor comunităţi, ci în evidenţierea şi critica raţională a supoziţiilor ontologice, gnoseologice, metodologice şi axiologice ale acestei „experienţe morale". O asemenea abordare a luat forme diverse: fie forma *teoriilor etice* (etica de ordinul I), care articulează raţional o viziune morală; fie forma cercetărilor *meta-etice* (etica de ordinul II), care cercetează limbajul

---

[14] Isaiah Berlin, „The Purpose of Philosophy", în *Concepts and Categories,* Oxford University Press, 1980.

moralei în supoziţiile sale semantice, sintactice, epistemologice etc.; fie forma *eticii aplicate*, care aplică teoriile la cazuri paradigmatice.

Totuşi, trebuie să observăm varietatea descurajantă de păreri ale filosofilor ajunşi să delimiteze sfera eticului. Voi enumera cîteva:

a) Autori contemporani influenţi consideră că domeniul eticului e delimitat de întrebarea socratică, şi anume „Cum s-ar cuveni să trăim?“[15]. Eticile de acest tip par a fi centrate pe problema fericirii (vieţii fericite), predeterminată de tema lor centrală, aceea a perfecţiunilor caracterului (virtuţilor etice): cum trebuie să fim pentru a trăi fericiţi[16]. Eticile de acest tip, centrate pe persoane (caractere) şi vieţi, intră în categoria mai largă a *eticilor virtuţii* şi au partizani contemporani notorii: P. Foot, B. Williams, A. MacIntyre, A. Comte-Sponville etc.

b) La alţi autori, conceptul esenţial al moralităţii e cel de *datorie* (sau de obligaţie) morală obiectivă, transsubiectivă, valabilă pentru orice fiinţă umană, chiar pentru orice fiinţă raţională. A fi moral, în această accepţie, înseamnă a acţiona *din datorie*, ignorînd propriile înclinaţii, dorinţe etc. Iar această datorie morală îşi are originea într-o voinţă morală bună, raţională, ce face parte din natura oricărei fiinţe raţionale.

De exemplu, a ajuta un om aflat la ananghie e un act moral numai dacă e făcut *din datorie* (din principiul raţional: „Trebuie să ajuţi pe cei nevoiaşi“), adică din pura *voinţă bună* a omului; el nu e moral dacă e făcut pentru că ţi-e rudă sau pentru că vrei să atragi acea persoană de partea ta (dintr-un interes egoist, de pildă, pentru a te alege în viitoarea campanie electorală). Un asemenea act e *bun* indiferent de consecinţele sale: de pildă, el rămîne bun chiar dacă nu l-ai scos pe respectivul om din dificultate sau l-ai introdus în alta mai mare, sau l-ai jignit etc. Ceea ce contează aici e intenţia bună. Morala aceasta e o morală a intenţiei.

---

15 B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, 1985.

16 „Socrate ne apare mai întîi ca purtător de cuvînt al vechii tradiţii aristocratice; judecat din punct de vedere politic, el pare să fie un fel de «centru al unei hetarii antidemocratice» (a se vedea anturajul său: Alcibiade, Kritias, Charmides). Dacă se opune sofiştilor, prea exclusiv preocupaţi de acea *virtu* politică, de acţiune, de eficacitate, şi prin asta ameninţaţi să alunece spre un amoralism cinic, poziţia tradiţională este cea în numele căreia el pune pe prim plan, în educaţie, elementul etic, «virtutea» în sensul strict moral pe care l-a căpătat azi acest cuvînt (sub influenţa chiar a predicii socraticilor)“, H.-A. Marrou, *Istoria educaţiei în antichitate*, p. 105.

Teoriile etice de acest tip poartă numele generic de *deontologism:* o acţiune e relevantă etic dacă respectă o obligaţie. Există multe varietăţi de teorii deontologiste, asupra cărora nu mă voi opri aici. Voi aminti doar patriarhul modern al acestui curent: I. Kant. Dintre contemporani, J. Rawls e, poate, cel mai cunoscut.

c) După alţi filosofi, o acţiune e *moralmente corectă* dacă ea are *consecinţe bune*, i.e. dacă maximizează plăcerea pentru un număr cît mai mare de oameni. Aici nu contează intenţia bună, nici regula, ci doar consecinţele acţiunilor. Asemenea teorii formează clasa doctrinelor etice *consecinţioniste*, una din speciile căreia e *utilitarismul*. J.S. Mill e unul dintre părinţii utilitarismului modern, iar filosofia morală anglo-saxonă a acestui secol e preponderent utilitaristă.

În concluzie, există teorii etice care regăsesc specificul eticului în sensul vieţii, altele – în virtuţile caracterului, altele – în datorie, altele – în consecinţele acţiunilor. Unele sînt centrate pe viaţa omului, altele pe persoana morală, pe norme sau pe acţiuni. Faţă de toată această diversitate, au fost luate îndeobşte două atitudini: una *reducţionistă* (e.g. a fi un utilitarist încrîncenat, cu respingerea ca nevalidă a oricărei variante alternative), respectiv una *pluralistă* (trăim în societăţi cu tradiţii etice diferite, în care s-au împletit curente şi valori diferite, prin urmare trebuie să adoptăm standarde diferite pentru circumstanţe diferite).

În ce categorie intră „teoria etică“ găzduită în *Republica*? J. Annas, comentînd intervenţia lui Glaucon din Cartea a II-a, se întreabă dacă acea tratare a „dreptăţii“ e una „deontologistă“ sau una „consecinţionistă“ sau una *sui-generis* [17]. Iată o întrebare la care mă voi strădui şi eu să răspund la sfîrşitul acestui comentariu.

3. Rădăcinile presocratice ale termenilor etici

Dacă privim atenţi formularea „problemei fundamentale a filosofiei morale“ în versiunea ei socratică, vom descoperi termenii tehnici centrali ai dialogului *Republica,* ai filosofiei morale greceşti:

Viaţa *bună* sau *fericită* (*eudaimonia*) constă în buna exercitare de către om a *funcţiei* proprii (*ergon*), iar aceasta nu se poate realiza decît prin posedarea

[17] J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, 1981, p. 60.

virtuţilor etice (de caracter = *ethos*) sau intelectuale corespunzătoare (între care, la Platon, cel puţin, *dreptatea* ocupă un loc central).

Aceşti termeni sînt: *arete* = virtute; *eudaimonia* = fericire; *dikaiosyne* = dreptate, justiţie; *agathos* = bun.

A existat o istorie *prefilosofică* a acestor termeni, atît în limbajul comun, cît şi în cel juridic şi politic. Cunoaşterea acestor sensuri e importantă pentru a înţelege semnificaţia lor în context platonician.

Să ne aplecăm puţin asupra termenului ***arete*** (tradus, de regulă, prin „virtute"). El a suferit schimbări de sens semnificative o dată cu modificările de paradigmă culturală din istoria Greciei. În epoca lui Homer, de exemplu, omul demn de respect era cel plin de calităţi războinice, cultul eroilor fiind acela celebrat de odele triumfale ale aezilor.

În prima parte a secolului al V-lea î.Hr., însă, o dată cu trecerea de la o cultură aristocratică de războinici la una tot mai pregnant intelectuală şi populară (democratică), locul eroului e luat de atlet, de campionul olimpic – şi el asemenea zeilor –, celebrat de astă dată în odele lui Pindar. Credinţa în exemplaritatea virtuţii sportive e paralelă acum cu sporirea în proporţii de masă a gustului pentru sport şi a idealului educaţional centrat pe cultul corpului.

În a doua parte a secolului al V-lea î.Hr., în epoca sofistică, educaţia ateniană cunoaşte un moment de răspîntie: apar primele şcoli „superioare", avînd ca scop formarea omului politic. În noua lume, „valoarea" omului decurgînd din performanţele sale sportive şi mondene începe să pălească, locul fiindu-i luat de idealul unei *arete* politice: modelul uman cel mai respectabil şi lăudabil e acela de a te forma pentru a deveni un conducător înţelept şi eficient.

Secolul al IV-lea î.Hr., prin Socrate şi Platon, mai ales, deplasează şi mai mult accentul dinspre virtuţile eficacităţii politice spre sensul moral al lui *arete*, iar, în cazul lui Platon, spre un sens spiritual al acesteia: a-ţi forma nobilii învăţăcei întru *arete* însemna a-i forma întru desăvîrşirea spirituală. Acest ideal e glorificat şi de Aristotel în *Etica* sa.

Dar termenul central al *Republicii* e ***dikaiosyne***, tradus în engleză prin *justice*, în franceză prin *justice*, iar la noi prin *dreptate*[18] (uneori, şi prin *justiţie*[19]). Aproape că nu există comentator care să nu-şi prevină cititorii

---

[18] Platon, *Republica*, în Platon, *Opere V*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1986 (trad. de Andrei Cornea). Voi folosi, în general, această traducere.

[19] De exemplu, în I. Banu (ed.), *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1984, p. 419.

asupra inadecvării acestei traduceri în limbile moderne: aroma lui originară, „o combinaţie de imparţialitate în raporturile cu alţii şi de integritate personală“ (MacIntyre), e pierdută azi, termenii actuali fiind încărcaţi prea mult de nuanţe semantice juridice. Nu e de mirare că unii autori de limbă engleză preferă alte traduceri, mai rafinate: e.g. *righteousness* (MacIntyre), sau chiar *morality* (Waterfield).

Observaţia lui MacIntyre nu mi se pare, totuşi, pe de-a-ntregul convingătoare. Orice termen, atunci şi acum, a fost şi este utilizat într-o manieră plurifuncţională, în jocuri de limbaj diferite (juridic, familial, educaţional, epistemic, religios etc.), de la care capătă nuanţe de sens *diferite*. *Dikaiosyne* nu face excepţie.

Aşa cum observă K. Dover[20], în limbaj natural, *în contextul schimburilor economice curente, dikaios* a însemnat „dintotdeauna“ o persoană care nu îşi însuşea un bun ce nu-i aparţinea, pe cînd *adikos* semnifica persoanele ce aveau asemenea metehne.

În *contexte juridice*, însă, cuplul *dikos* / *adikos* însemna *legal* / *ilegal*, în toată generalitatea acestor termeni. Judecătorii care intrau în tribunal depuneau acest jurămînt: „Voi vota în conformitate cu legile şi cu decretele care emană de la Adunarea poporului, ca şi de la *Boule* (sfatul care guverna cetatea şi lua deciziile între adunări – *V.M.*). În cazurile pe care nu le-a prevăzut legislaţia, voi adopta soluţia cea mai *dreaptă*, fără a mă lăsa condus de părtinire (dreptatea e opusul părtinirii – *V.M.*) sau de duşmănie“. Această utilizare a termenului nu mi se pare îndepărtată de sensul actual, practicat în contexte similare.

Dar există şi *contexte epistemice* în care apărea termenul: de pildă, Aristofan spune că „logos-ul este *dikaios*“, în sensul gîndirii juste, adecvate obiectului.

Iată de ce cunoaşterea cîtorva utilizări prefilosofice şi extrafilosofice ale acestor termeni s-ar putea dovedi utilă pentru sesizarea mai adecvată a sensului lor platonician. Altfel, riscăm să rămînem perplecşi atunci cînd vom auzi unul din personajele dialogului, sofistul Thrasymachos, spunînd: „dreptatea e folosul celui mai tare“. Ce poate să însemne această formulă stranie? Numai cunoscînd contextul în care erau utilizaţi aceşti termeni vom putea înţelege adecvat semnificaţia lor. A pune în context termenii despre care vorbim aici înseamnă a urmări evoluţia lor în limbă şi a ţine seama de disputele vremii în jurul diferitelor teorii ale dreptului (de pildă, de disputa *nomos* / *physis*).

---

[20] K. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Hackett, 1974, 1994.

Dikaiosyne însemna, în perioada homerică[21] (sec. al VIII-lea î.Hr.), un fel de a fi al persoanei alese (al conducătorului militar): el e transmiţătorul legii divine; el nu poate greşi în sfaturile sale. *Dike* e rezultatul a două virtuţi: puterea lumească şi sfatul divin (ordinea morală era privită ca parte a ordinii cosmice, instituită de divinitate).

La poetul elegiac *Theognis din Megara* (sec. al VI-lea î.Hr.), termenul nostru semnifica o calitate a caracterului şi comportamentului uman, caracterizată prin *măsură* şi *cumpătare* (altfel spus, era un echilibru sau o *armonie interioară*)[22] – reverberaţia acestui sens poate fi sesizată la Platon. *Dike* şi *hybris* (exces, dizarmonie) devin termeni corelativi, iar dreptatea devine regula coabitării civile armonioase, a moderaţiei (*sophrosyne*), nu a forţei. Omul *bun (agathos)* este omul nobil, ales, respectabil prin ceea ce este el însuşi. „Orice om este *agathos* dacă este *dikaiosyne*" – spune Theognis. Acest sens al lui *dikaiosyne,* de „armonie" a cetăţii şi a sufletului, va fi esenţial la Platon şi diferă de arhaicul său sens din dreptul de proprietate, acela de echilibru între a da şi a lua. Tot Theognis subliniază centralitatea acestei virtuţi în societatea greacă a timpului: „Întregul *arete* (virtute) al omului constă în *dikaiosyne*". (Şi Socrate va afirma în *Republica* o idee asemănătoare, anume aceea că dreptatea e singura virtute a omului; şi, parcă pentru a arăta că nu sîntem atît de departe de greci, J. Rawls afirmă azi caracterul singular al „dreptăţii" printre virtuţile sistemului social.)

Această schimbare semantică e legată de trecerea de la epoca arhaică a regalităţii la regimurile aristocratice, în care puterea era mai distribuită, şi asigurarea armonizării intereselor diferitelor grupuri sociale devenise un obiectiv politic[23].

În secolul al V-lea î.Hr., *sofiştii* transferă termenul în domeniul juridicului, dîndu-i o multitudine de sensuri particulare, pliate pe prescripţiile juridice în vigoare (Cartea I a *Republicii* ilustrează această ipostază istorică a termenului nostru). Sofistul Gorgias, bunăoară, va vorbi despre dreptate în sensul „convingerii tribunalelor şi a celorlalte adunări" (*Gorgias*, 454b).

---

21 Vezi A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Routledge, 1967, 1993.

22 O comportare dreaptă e una „cu măsură", „potrivită" (Theognis din Megara, Fragm. 3, 7); cea nedreaptă se caracterizează prin *exces*, prin încălcarea măsurii (*hybris*) (Fragm. 6).

23 „Conceptele morale sînt încorporate în mediul social ca părţi constitutive ale formelor sociale de viaţă. O modalitate-cheie în care putem identifica o formă de viaţă socială ca distinctă de o alta este chiar prin identificarea diferenţelor prezente în conţinutul conceptelor lor morale" (MacIntyre, *op. cit.,* p. 1).

Antiphon din Atena, contemporan cu Socrate, spunea: „Dreptatea înseamnă a nu încălca legile în cetatea în care eşti cetăţean“ sau „Dreptatea înseamnă a nu vătăma pe nimeni atîta vreme cît nu eşti vătămat“. Subzistă aici, tacit, vechiul principiu al reciprocităţii: să nu iei ceea ce nu-ţi aparţine şi să ceri compensaţii echivalente dacă eşti vătămat.

Mai mult, călătoriile au facilitat observarea faptului că legislaţia varia de la o cetate la alta. Şi întrebarea firească a apărut: este oare dreptatea în Atena alta decît în Sparta, sau există o singură dreptate? Doctrina sofiştilor a fost aceea că dreptatea (legislaţia) e o *convenţie umană*, ceva relativ şi variabil. Motivaţia adoptării unei asemenea doctrine e bogată. Eteocles, de pildă, susţinea oarecum naiv că neînţelegerile şi certurile cu privire la ce e drept, cinstit, bun, frumos etc., şi care erau de notorietate, reprezintă o dovadă convingătoare că acestea nu sînt prin natura lor aceleaşi la toţi oamenii. Protagoras susţinea că termenii valorici sînt relativi la obiectul la care se aplică şi la circumstanţele aplicării: ce e bun pentru A poate fi rău pentru B (uleiul de măsline e bun pentru om, dar rău pentru plante) şi ce e bun pentru A în circumstanţele C poate fi rău pentru A în circumstanţele D (e.g. uleiul de măsline e bun pentru om cînd e bolnav, dar e rău pentru om cînd e sănătos). Această *coprezenţă a opuşilor* în judecăţile de valoare va fi prezentă şi în *Republica* I, acolo unde sofiştii îşi vor susţine doctrina. Cauza acestei relativităţi, după sofistul Protagora, e caracterul subiectiv al valorilor: „nu există ceva bun sau rău, ci gîndirea le face astfel“; de pildă, incestul e abominabil în ochii grecilor, dar firesc la egipteni. Valorile sînt oarecum proiectate în lucruri, iar moralitatea nu e descoperită, ci *făcută* (cum va susţine, în deceniul opt al secolului nostru, „proiectivistul“ J. Mackie).

Acest „pozitivism“ (Guthrie), „legalism“ (Annas) sau *convenţionalism* juridic şi valoric (doctrina *nomos*-ului) a fost şi el o reacţie la predominarea – încă din epoca arhaică – a viziunii bazate pe *physis*, i.e. pe prioritatea „legilor nescrise“, universal valabile, de sorginte divină sau ţinînd de *natura* umană eternă (dreptul natural), accesibile doar cîtorva iniţiaţi (preoţi, conducători politici), cărora le garantau o putere discreţionară. Pentru Homer, de exemplu, „Zeus a lăsat o lege pentru toţi oamenii“. După Antiphon sofistul (Fragm. A), plăcerea este *scopul natural* al omului, iar legislaţia trebuie să respecte, dacă nu vrea să fie „contra naturii“, acest principiu.

Această mentalitate e exprimată şi de Tucidide, care citează discuţia dintre solii atenieni şi cetăţenii micii insule Melos, pe care Atena voia s-o forţeze să intre în confederaţia sa. Solii celui puternic zic: „Credinţa noastră

în zei şi, desigur, anumite cunoştinţe despre om ne spun că în mod universal, printr-o *necesitate naturală,* cel ce e superior conduce. Nu noi am făcut această lege (*nomos*). Noi doar o folosim şi o vom lăsa să existe veşnic. Voi aţi face la fel în situaţia noastră. Spartanii nu vă vor ajuta. Mai mult ca alţii, ei pun semnul egalităţii între plăcut şi bine, între interes şi dreptate".

E evident aici că *interesul celui puternic* dictează ce e drept şi ce e lege. Totuşi, această convingere, esenţialmente convenţionalistă, e mascată abil într-o haină naturalistă (legea vine de la zei, „nu noi am făcut-o" etc.). Un alt caz, clasic, al acestui punct de vedere este cel exemplificat de sofistul Thrasymachos în Cartea I a *Republicii:* dreptatea e folosul celui mai tare. Pusă într-un asemenea context istoric, formula absconsă a sofistului începe să-şi dezvăluie sensul.

Aceasta era starea discuţiei în momentul în care intervine Platon. Teoria sa etică trebuie pusă în contextul polemicii cu „pozitivismul" sofiştilor; ceea ce va propune el va fi o doctrină *absolutist-esenţialistă* a valorii (opusă relativismului sofistic), combinată cu un *cognitivism* inconsecvent (e posibilă o cunoaştere raţională, „ştiinţifică", a valorilor).

4. Tipuri de interpretare a *Republicii*

Tema metodelor de interpretare a textelor lui Platon e un subiect aparte. Nu voi discuta aici un asemenea subiect amplu, ce se întinde de la interpretările alegorice, simbolic-mistice ale eleniştilor şi neoplatonicilor, pînă la cele reconstrucţionist-logice sau deconstructiviste contemporane[24]. Totuşi, voi aminti că, în România, poate cea mai prizată formă de interpretare se revendică tacit de la *tradiţia alegorică şi literară* a neoplatonicilor[25]: textele lui Platon sînt aluzive, plurisemantice, existînd un înţeles ascuns în spatele suprafeţei limbajului, înţeles pe care interpretul e chemat să-l descopere; dialogurile sînt „piese de

---

[24] Pentru aceasta, vezi J. Howland, *The Republic. The Odyssey of Philosophy,* Twayne Publishers, N.Y., 1993, cap. 4.

[25] „Interpreţii elenişti şi neoplatonici ai lui Platon au subliniat caracterul alegoric al textelor platoniciene. Ei au accentuat, de asemenea, dimensiunile dramatică şi dialogală ale scrierilor lui Platon şi au abordat, în genere, corpusul platonician ca pe un cosmos literar" (J. Howland, *Methods of Interpreting Plato*, Conferinţă susţinută la Universitatea Bucureşti, mai 1997).

teatru filosofice" în care esenţial e dialogul, conversaţia uzuală, nu argumentarea[26].

În *Cuvîntul prevenitor* la traducerea românească a *Republicii*, traducătorul, A. Cornea, susţine surprinzător că nici un cuvînt din dialog nu e întîmplător, că fiecare conţine o „intenţie ascunsă", o „profeţie", „un traseu iniţiatic". Celebrul început al *Republicii* sună aşa:

> „Am coborît ieri în Pireu, împreună cu Glaucon, fiul lui Ariston, spre a mă ruga zeiţei..."

Apărătorul interpretării alegorice se întreabă acum: ce a vrut oare să spună Platon cu „am coborît" (*kateben*)? Şi răspunde: e simbolizată aici înstrăinarea de sine a lui Socrate (după Proclos, gestul rămînerii în Atena ar fi simbolizat autenticitatea, Atena fiind locul contemplării pure şi al adevărului; plecarea din Atena *în jos* simbolizează o decădere într-o condiţie „străină", „amestecată", cum amestecată e şi populaţia Pireului).

De ce s-a înstrăinat Socrate? De condiţia sa anterioară de gînditor sceptic, care refuză soluţiile definitive, de „negativitatea sa tulburătoare şi deconcertantă", spre a decădea la statutul unui „raţionalist extremist şi impenitent". E un Socrate „înjumătăţit", crede comentatorul; din „posedatul de daimon" şi „închinătorul iubirii sacre", el rămîne „doar un dialectician".

Această decriptare simbolică propusă de A. Cornea se poate regăsi şi la alţi autori.

Iată, de pildă, cum înţelege textul N. Pappas[27]: „I went down" (*kateben*) i se pare americanului o încifrare a următorului gînd: „Socrate coboară din planul existenţei sale intelectuale pentru a-şi explica opiniile". Dar gîndul lui Pappas zboară imediat la alegoria peşterii din Cartea a VII-a: după ce omul a ieşit în plină lumină devenind filosof, el se întoarce, *coboară* din nou în peşteră, în condiţia ignoranţei, pentru a conduce. Faptul că Platon foloseşte în acest pasaj acelaşi verb, *kateben* (a coborî), i se pare lui Pappas plin de semnificaţii adînci (de ce nu ar fi o banală întîmplare, rezultată din utilizarea spontană a limbii?). Toţi atenienii spun „cobor în port", pentru că, pur şi simplu, drumul *coboară* dacă mergi dinspre centrul Atenei spre Pireu.

---

[26] „*Republica* e o explozie zănatică a spiritului scăpat de sub control, este copilul teribil al adaimoniei" (A. Cornea, *Cuvînt prevenitor* la traducerea românească a *Republicii*).

[27] N. Pappas, *Plato and the Republic*, Routledge, 1995, p. 18.

Interogaţiile nu se sfîrşesc aici: de ce coboară el în Pireu, şi nu în alt oraş? Cornea crede că aceasta se întîmplă deoarece Pireul e *alt* oraş, dar *nu chiar diferit* de Atena (e un amestec, „un «altceva» diluat totuşi printr-un «acelaşi»"). Pappas crede altfel: pentru că Pireul a fost fondat de Hippodamos, cel ce, după Aristotel, a fost primul ce a reflectat la problema cetăţii ideale. Platon se aşază, prin acest misterios cuvînt iniţial, în seria reformatorilor politici.

În general, aşa-zisele interpretări „dialogal-dramatice"[28] fac apel la o asemenea raportare iniţiatică la text, la presupoziţia că fiecare cuvînt a fost ales, conştient, cu minuţie, de Platon (?), la lectura simbolică – în tradiţia analizelor literare sau teologice. J. Howland[29], un reprezentant al acestei tradiţii interpretative, e şi el încîntat de „sugestiile" primelor pasaje ale dialogului: că Socrate şi Glaucon s-au rugat şi „au privit" festivalul religios din Pireu e un fapt plin de mistere; „a privi" traduce pe *theorein,* adică a privi mai ales cu mintea, a contempla. De aici ni s-ar sugera că *Republica* începe, precum filosofia, cu mirarea.

Sigur, trebuie să acordăm respectul cuvenit tuturor modalităţilor de interpretare a textelor platoniciene. Nu mă pot însă arăta satisfăcut de arbitrariul senin cu care coabitează metoda alegorică. Ea satisface gusturile celor ce, contrar dorinţei exprese a lui Platon (în Academie, disciplina propedeutică principală era matematica, nu literatura, nici mitologia), vor să-l citească pe acesta în cheie literar-mistică; ori, mai rău, ale intelectualilor subtili care vor să aibă la orice lectură un anume fel de revelaţie spirituală. Nici nu mai trebuie să amintesc dificultăţile tehnice ale unei asemenea lecturi, ce ar trebui să dea naştere, dacă e urmată consecvent, unui comentariu aproape infinit.

J. Howland enumeră patru modalităţi *contemporane* de interpretare a lui Platon: modalitatea tradiţionalistă (care adună pe cei mai mulţi comentatori, mai ales din spaţiul cultural anglo-saxon, cel mai bogat, de altfel, în comentarii ale operelor clasice); deconstructivismul (la modă mai ales în spaţiul francez, numele-reper fiind J. Derrida); neotradiţionalismul (e.g. M. Nussbaum); abordarea dialogal-dramatică (originată la Heidegger,

---

[28] Pentru o mai amplă prezentare şi un comentariu critic la acest tip de interpretare, vezi ANEXA 1.

[29] J. Howland, *The Republic. The Odyssey of Philosophy*, Twayne Publishers, New York, 1993, p. 33.

continuată de Gadamer, Jacob Klein, Leo Strauss, Allan Bloom, Seth Benardete etc.). A. Cornea, cu al său *Platon. Filosofie şi cenzură*[30], se înscrie şi el în această din urmă tradiţie.

Ca şi tradiţionalismul, dar spre deosebire de deconstructivism, acest din urmă curent ia în serios teza căutării adevărului în textele platoniciene. Ca şi deconstructivismul, dar spre deosebire de tradiţionalism, el e sensibil la momentele de ambiguitate, paradox, ironie care „ascund deliberat" tezele reale ale autorului[31]. „Pentru a înţelege ceea ce se prezintă într-un dialog platonician, trebuie să abordezi textul ca pe altceva decît un tratat sau un eseu filosofic. Cei ce practică interpretarea dialogal-dramatică sînt de acord că, în anumite privinţe esenţiale, obişnuinţele de lectură presupuse de dialoguri sînt cele literare, aşa cum tot acestea sînt potrivite Vechiului Testament sau pieselor lui Euripide ori Shakespeare."[32] Presupusa dimensiune ezoterică a operei lui Platon e cultivată cu fervoare: aceste texte vor deliberat să ascundă un adevăr, ce nu poate fi dezvăluit ochilor oricui.

Cum nu sînt un amator de atitudini excentrice, voi propune în continuare o interpretare ce se înscrie mai degrabă în clasa *tradiţionalismului*. Nu pot să neg totuşi că, împreună cu susţinătorii ultimei interpretări (e.g. Leo Strauss, Alan Bloom, Seth Benardete, A. Cornea), împărtăşesc ideea că e bine să acceptăm distincţia dintre *ceea ce e spus* efectiv în text (*said*) şi *ceea ce e indicat* sau *sugerat* de text (*shown*); că trebuie, apoi, să trecem dincolo de ceea ce e spus. Spre deosebire însă de aceşti comentatori, nu sînt deloc convins că această pătrundere dincolo de spus presupune necesarmente interpretarea dialogurilor platoniciene ca altceva decît ca tratate sau eseuri filosofice, anume ca opere literare (utilizînd, prin urmare, instrumentele hermeneutice proprii lecturii Vechiului Testament, pieselor lui Euripide sau Shakespeare). Nu cred că forma literar-dialogală e esenţială la Platon[33], după cum nu e esenţial nici un

---

30 Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

31 După A. Cornea, *tema* întregii filosofii platoniciene este aceea a *iubirii homosexuale a lui Platon pentru Socrate;* „În *Republica* este construită o cetate adecvată persoanei iubite, iar în *Timaios* – un univers întreg" (A. Cornea, *Platon. Filosofie şi cenzură*, Humanitas, 1995, p. 76).

32 J. Howland, *Methods of Interpreting Plato.*

33 Leon Robin observă că Platon nu a fost singurul care a scris dialoguri filosofice, omagiind prin ele stilul şi metoda lui Socrate (*logos socraticos* – compoziţia socratică, după spusele lui Aristotel); mai mult, el nu ar fi scris numai dialoguri (deşi numai acestea s-au păstrat): aşa-zisele „doctrine nescrise"

ezoterism la depăşirea căruia nu ne-ar putea ajuta decît un mod de reflecţie critico-literar. Dimpotrivă, cred că *argumentarea* raţională e esenţială aici – şi o cred nu pentru că aşa spun unii comentatori (ceea ce e, pînă la urmă, nerelevant), ci pentru că o spune chiar Platon: „Dar tocmai raţionamentele sînt, în cea mai mare parte, instrumentele acestui om“ (ale filosofului) – *Rep.* 582d.

Convingerea exemplificată în această lucrare e că se poate trece de la ceea ce e spus la ceea ce e doar sugerat propunînd o *reconstrucţie raţională* a textului platonician, în alte limbaje, mai sofisticate, mai puţin minate de ambiguităţi şi clarobscururi decît limbajul natural al dialogului originar. Vom rămîne, desigur, cu acestea mereu în zona ipoteticului, orice operă filosofică fiind o operă deschisă. Reconstrucţia raţională pe care o propun vrea să arate *cum* s-a înţeles – probabil – Platon, dar şi cum îl putem înţelege *mai bine* decît s-a înţeles el însuşi. Orice comentariu, de altfel, fie că recunoaşte sau nu, e o încercare în acest sens.

Cred, apoi, împreună cu „tradiţionaliştii“ de secol nouăsprezece, că dialogurile platoniciene avansează *teorii filosofice* şi nu sînt doar vehicule abil meşteşugite lingvistic pentru răspîndirea unei anumite înţelepciuni de viaţă, uneori mascată de un limbaj voit înşelător, introdus din raţiuni politice sau, pur şi simplu, din pudibonderie. Dacă nu ar fi aşa, am fi obligaţi să-l coborîm prea mult pe acest arhetipic *filosof* în zona derizoriului cotidian al conflictelor din cetate.

Reconstrucţia intuiţiilor bănuite ale lui Platon într-un limbaj care nu-i este propriu (e.g. limbajul logicii modale) nu le ştirbeşte neapărat autenticitatea[34]. Dimpotrivă, sînt convins că oameni din epoci diferite pot avea *aceleaşi* intuiţii de fond atunci cînd se ocupă de rezolvarea unei anumite probleme; ei le vor formula, inevitabil, în limbaje diferite, care pot, totuşi, comunica. Niciodată forma lingvistică nu va capta tot gîndul; întotdeauna va fi loc pentru rafinări ulterioare; şi aceste rafinări s-au produs, de regulă, prin utilizarea unor carcase lingvistice considerate mai bune.

şi discursurile *Despre bine* (toate pierdute) ar fi fost scrise într-un stil nedialogal, „ştiinţific“. „Ba chiar se pare că, cel puţin către sfîrşitul carierei sale, el a formulat, asupra anumitor aspecte ale doctrinei sale, expuneri didactice coerente“ (L. Robin, *Platon*, Editura Teora, 1996, pp. 19, 27).

34 Proclos, ultimul conducător al Academiei, în secolul al V-lea d.Hr., foloseşte şi el silogistica – o achiziţie logică post-platoniciană – pentru a reconstrui textul *Republicii*, inclusiv fragmentele mitice (Proclus, *Commentaire sur la République*, Vrin/CNRS, 1970, vol. I, e.g. pp. 27-37).

Lucrarea de faţă se adresează celor ce vor *să-l înţeleagă* pe Platon din dialogul *Republica* printr-un efort autonom de gîndire, fără a idolatriza autorul şi opera sa. Ea nu minimalizează importanţa unor metodologii alternative. Dar nici nu îmbrăţişează orice excentricitate hermeneutică.

În ceea ce priveşte interpretarea conţinutului tematic al dialogului *Republica*, părerile nu sînt mai puţin împărţite[35]. După unii comentatori, poate cei mai mulţi, acesta e, în mod clar, un dialog politic. B. Russell, într-o lucrare din 1920 despre practica şi teoria bolşevismului, de pildă, vede paralelisme stricte între ceea ce au realizat bolşevicii în URSS şi „statul ideal" din *Republica*: „Paralela e extraordinar de exactă între *Republica* lui Platon şi regimul pe care cei mai buni bolşevici se străduiesc să-l creeze". Această „interpretare comunistă" a *Republicii* are însă precursori iluştri: Nietzsche şi Comte. K. Popper lărgeşte oarecum perspectiva, în cadrul aceluiaşi pattern interpretativ, totuşi. El crede că „cetatea ideală" a lui Platon e modelul oricărui totalitarism politic[36].

Tot sens politic are interpretarea „cetăţii ideale" ca *utopie* social-politică, deschizînd linia marilor utopii ale Renaşterii (Morus, Campanella).

După G. Vlastos, *Republica* e „prima teorie filosofică matură asupra dreptăţii (*dikaiosyne*) din lumea occidentală"[37], sensul lui *dikaiosyne* fiind aici cel juridic, legat de ideea de „egalitate proporţională"; judecătorii sînt cei ce aplică *dikaios* (433e). Dialogul ar fi, prin urmare, o lucrare de *filosofia dreptului* sau *filosofie politică* sau *filosofie morală*.

După R. Waterfield[38], care traduce *dikaiosyne* cu „moralitate" în sensul larg al cuvîntului, scopul *Republicii* e esenţialmente *moral*: „să ofere un anume gen de teorie unificată în care sînt adunate la un loc toate elementele care fac ca viaţa să fie una bună, într-o viziune a unităţii eterne, ordinii şi stabilităţii". „O mare parte a cărţii e pur şi simplu absurdă dacă e citită în mod serios ca filosofie politică."

Nu cred în interpretările politizante şi nici nu cred că e necesar să explic de ce. Mai exact, ele nu mă interesează, deoarece eu plec de la supoziţia că Platon e un *filosof* şi vreau să urmăresc în acest dialog *filosofia* sa, nu utilizările ei politice subsecvente.

---

35 Vezi V. Goldsmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Vrin, 1990.

36 K. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, Humanitas, 1993.

37 G. Vlastos, *The Theory of Social Justice in Plato's Republic*, în H.F. North (ed.), *Interpretations of Plato*, E.J. Brill, The Nedherlands, 1977.

38 R. Waterfield, *Plato. The Republic (A New Translation)*, Oxford University Press, 1993.

Cred, împreună cu Proclos, că tema dialogului nu trebuie căutată în disjuncţia exclusivă dintre *dikaiosyne* (dreptate) şi *politeia* (orînduire politică); tema dialogului e dreptatea *şi* orînduirea politică cea mai bună, deoarece ele sînt, de fapt, *unul şi acelaşi lucru*: „scopul (dialogului) vizează în acelaşi timp regimul politic şi dreptatea propriu-zisă, şi aceasta nu pentru că există două scopuri, ci pentru că acestea două sînt identice unul cu celălalt“[39].

Pe scurt, interpretarea pe care o propun e aceea că *Republica* nu este esenţialmente un dialog politic, ci unul *metafizico-moral*. Numai într-un sens *indirect* el poate fi privit ca un dialog politic. Tema sa centrală e tema Formei, în particular, a *Formei Dreptăţii*, iar subiectul cel mai amplu discutat e *strategia metodologică* pe care o voi numi „ascensiune dialectică“: adică tocmai calea spre devoalarea Formei Dreptăţii. Desigur, în context, Platon argumentează că virtutea supremă a omului e dreptatea şi că a trăi drept înseamnă a fi fericit. Dar nucleul analizei sale şi mijlocul de a demonstra această teză constau în aplicarea dialecticii la căutarea Formei Dreptăţii. Aceasta deosebeşte net *Republica* de *Legile*.

Tocmai de aceea voi începe interpretarea dialogului nu cu prima Carte, cum se face de regulă, ci cu mijlocul său (Cărţile a V-a, a VI-a şi a VII-a), care conţine *epistemologia metafizică* (celebra „teorie a Formelor“) şi *metodologia dialectică* ale lui Platon. Aceasta mi se pare ordinea logică şi firească a argumentării sale, iar o asemenea „reaşezare“ a fragmentelor face parte din chiar interpretarea reconstrucţionistă pe care o propun aici. O dată lămurit cadrul conceptual de bază al analizei filosofice platoniciene prin interpretarea Cărţilor mediane, voi *aplica* aceste concepte – aşa cum cred că a intenţionat şi autorul – la „luminarea adevărului“ noţiunii moral-politice centrale: *dikaiosyne* (dreptate).

O asemenea intervenţie în structura textului nu trebuie să surprindă prea mult, atîta vreme cît toţi exegeţii recunosc că structura *Republicii* „este cu totul arbitrară, ea nedatorîndu-se lui Platon, ci editorilor săi“ (A. Cornea). În această situaţie, libertatea pe care mi-am luat-o de a începe lectura textului din altă parte decît de la Cartea I mi se pare scuzabilă.

---

39 Proclus, *Commentaire sur la République*, I, 11,9.

5. Rezumatul comentariului

Spre deosebire de o manieră, devenită standard, de interpretare a *Republicii* – conform căreia am avea de-a face cu un dialog ce imaginează un aranjament socio-politic ideal avînd ca scop direct critica, în oglindă, a realităţilor din Atena timpului[40] –, comentariul de faţă propune o lectură a *Republicii* ca dialog metafizic (dialectic) şi, pe plan secund, etico-politic. Scopul lui Platon nu ar fi acela de a lansa o nouă utopie la îndemîna tiranilor binevoitori, nici de a critica pieziş democraţia Atenei, ci, pur şi simplu, de a aplica filosofia sa (mai precis, achiziţiile sale metodologice, metafizice şi epistemologice) la *înţelegerea* unui concept politico-moral cardinal în dezbaterile de şcoală şi publice ale vremii: *dikaiosyne* (dreptate). Spre deosebire de şcoala concurentă a lui Isocrate, satisfăcută de predarea „aparenţei" dreptăţii sub semnul utilităţii politice, Platon pretindea că trebuie ajuns mai întîi – dacă nu vrem să fim demagogi – la Adevărul transfenomenal despre dreptate, iar *Republica* e o demonstraţie că aşa ceva e posibil.

Comentariul meu propune o rearanjare a Cărţilor *Republicii* într-o ordine care mi se pare mai logică; operaţiunea nu trebuie să revolte atîta vreme cît se recunoaşte structurarea „arbitrară" a dialogului de către editori ulteriori. Avantajul e, însă, notabil: noi nu ne vom mai izbi, cum face Sayers[41], de pildă, de problema insolubilă: de ce, după ce defineşte dreptatea în Cartea a IV-a, Platon sugerează că o elucidare mai precisă a acesteia presupune o teorie a Formelor, dar, după ce această teorie e formulată în Cartea a VII-a, el nu mai revine deloc asupra definiţiei dreptăţii? Dacă soluţia lui Sayers e corectă („oricît de importantă ar fi teoria Formelor în alte privinţe, ea adaugă prea puţin înţelegerii noastre cu privire la natura dreptăţii"), atunci întreg conţinutul dialogului e pus în cauză, căci amplele pasaje metafizice din Cărţile a VI-a şi a VII-a ne apar, în mod implauzibil, ca un corp străin.

Cred, mai degrabă, că o interpretare de acest gen e greşită.

Pentru a elimina asemenea încurcături, voi începe comentariul cu Cărţile V-VII, adică tocmai cu cele ce creionează cadrul metodologic pe care era

---

[40] E.g. „Aşa cum se ştie, Platon era extrem de critic la adresa Atenei timpului său; şi avem toate motivele să credem că în aceasta a constat nota distinctivă a abordării sale" (din *Republica*) (S. Sayers, *op. cit.*, p. 64).

[41] *Op. cit.*, p. 56.

capabil să-l pună în joc Platon pentru înţelegerea dreptăţii ca virtute politică (în cetate) şi morală (în om). E vorba, în particular, de ingredientele teoretice ale *epistemologiei sale metafizice*: nivelurile de *aletheia* şi de cunoaştere, în înşiruirea lor ierarhică de la ipostazele cele mai precare pînă la cele mai apropiate de adevăr, de ceea-ce-este, de Forme. Cele trei celebre analogii (cea a soarelui, cea a liniei divizate şi cea a peşterii), ca şi tema Binelui, sînt prezentate aici. Am propus, în acest context, o dezvoltare a interpretării predicative a Formelor într-o variantă modală. Cred că în acest fel intuiţiile originare ale lui Platon sînt mai bine puse în evidenţă: *episteme* e cunoaşterea necesarului, *doxa* – a contingentului, iar *agnoia* – a imposibilului.

Sub aspect metodologic, noţiunea centrală a acestei părţi a comentariului e cea de „ascensiune dialectică", de trecere („răsucire") a sufletului de la cunoaşterea comună cea mai superficială la cunoaşterea supremă, a Binelui. Sugestia mea este că această ascensiune captează cele *două* sensuri ale dialecticii platoniciene: sensul socratic sau elenctic (a arăta că o ipoteză nu e un adevăr, ci o părere (*doxa*), deschizînd în acest fel drumul spre adevăr) şi sensul noetic („vederea" directă a Adevărului, a Formelor). Cea mai bună aproximare („copie") a Formei pe care o poate obţine sufletul încorporat este aproximarea *dianoetică,* a cărei exemplificare standard e oferită de cunoaşterea matematică (secţiunea a treia a liniei).

Capitolul al II-lea al comentariului revine la Cartea I şi aplică instrumentele oferite de Teoria Formelor la conceptul de *dikaiosyne.* Mai precis, Cartea I ne apare ca un „pasaj socratic" (cum se observă, de regulă), pentru că Platon pune la lucru aici *elenchos*-ul, vrînd să arate că definiţiile dreptăţii oferite de Cephalos, Polemarchos şi Thrasymachos sînt doar *opinii* şi nu prind natura veritabilă a dreptăţii. El *nu respinge* aceste puncte de vedere tradiţionale, nici *nu demonstrează* altceva, ci le *prelucrează elenctic*: fiecare dintre ele poate fi susţinut, dar pot fi susţinute şi contrariile lor („coprezenţa opuşilor" e nota distinctivă a *opiniei*).

Nu consider a avea vreo relevanţă aici, şi nici în continuare, comportamentul personajelor, psihologia lor, fizionomia lor ori calităţile literare ale textului; din punct de vedere filosofic, mă interesează în exclusivitate *problemele ridicate de autor, analiza acestora, calitatea argumentelor*. Căci îmi place să văd în *Republica* un dialog (totuşi!) *filosofic*, iar nu o piesă de teatru ratată, şi nici o naraţiune istorică despre constituţii, precum cea a lui Herodot. De aceea am scos în evidenţă ceea ce cred că e important în text: nu faptul că Thrasymachos e impulsiv (pe cine mai poate interesa aceasta?), ci structura logică a argumentelor şi contraargumentelor

sale. Căci Cartea I mi se pare o cascadă de argumente şi contraargumente. Reconstrucţia lor atentă a fost scopul meu principal.

Capitolul III al comentariului prezintă felul în care, după finalul neconclusiv al Cărţii I, Socrate îşi regîndeşte metodologia şi ajunge la o elucidare *dianoetică*, în măsura puterilor omului, a *naturii dreptăţii*. Am ignorat aproape total ceea ce pentru majoritatea comentatorilor reprezintă partea cea mai savuroasă a acestei opere: *naraţiunea* despre constituirea cetăţii ideale şi despre educaţia paznicilor, exilînd-o în ANEXA 2. M-am oprit, în schimb, la *principiile* mascate în spatele acestei naraţiuni şi pe care cred că ar trebui să le evidenţieze orice comentariu propriu-zis filosofic.

Teza centrală e că Platon procedează cu cetatea ideală din *Republica more geometrico*, asemănător felului în care construieşte matematic cosmosul fizic în *Timaios*. Aşa încît, cetatea ideală din *Republica* ar trebui numită, mai degrabă, nu utopie *politică*, ci „cetate matematică" sau „cetate contrafactuală", căci scopul demersului lui Platon nu e reforma instituţiilor (aşa ceva propune el în *Legile*), ci „vederea" Formei Dreptăţii. Am argumentat că întregul pasaj despre geneza cetăţii şi educaţia paznicilor poate fi privit, dincolo de verbiajul factual-istoric, drept un edificiu ipotetic de postulate contrafactuale în cadrul căruia „ţîşneşte", în final, lumina dreptăţii.

Capitolul IV conchide asupra felului în care Platon a răspuns provocării lui Thrasymachos:

– natura dreptăţii e alta decît îşi imaginase sofistul; ea nu se confundă cu sistemul legislativ ori cu supunerea la lege, ci e un anume gen de *aranjament social* sau „armonie" socială care asigură fericirea comunităţii (Cartea IV).

– dreptatea e mai folositoare decît nedreptatea, căci e atît un bine intrinsec, cît şi unul consecinţional.

Ceea ce ne face să conchidem că filosofia morală a lui Platon din *Republica* e una a virtuţii, distinctă atît de consecinţionism, cît şi de deontologism.

Comentariu

I. Ascensiunea dialectică (Cărțile V-VII)

1. Filosoful-rege

Voi începe, aşadar, comentarea *Republicii* de la cărţile a V-a, a VI-a şi a VII-a, mai exact de la 473b, fragmentul care se referă la firea filosofică şi la relaţia dintre politică şi filosofie. Aceasta nu este o temă accidentală la Platon; ea ţine de biografia sa. Platon a fost o persoană atrasă mereu în două direcţii opuse, care lui i se păreau convergente: reflecţia filosofică şi ştiinţifică, respectiv viaţa politică. Ca şi în fragmentul autobiografic din *Scrisoarea a VII-a,* el reia în *Republica* tema dezamăgirii sale (şi, trebuie să presupunem, a multor contemporani) în legătură cu felul cum decurge viaţa politică, viaţa publică a cetăţii[1]. „Nici o formă de stat dintre cele existente acum" (497b) nu satisface exigenţele sale. Dar, adept al învăţăturii socratice, el nici nu disperă; dimpotrivă, pare a fi mînat de convingerea fermă – nezdruncinată nici măcar de experienţa eşuată a Siracuzei – că lucrurile se pot schimba dacă „posesorii înţelepciunii" (filosofii), consideraţi, de regulă, „inutili" de către concetăţeni, se vor „ocupa de treburile cetăţii", iar cetatea li se va supune (499b). Ieşirea din mizeria politică reală se poate face – după părerea unor elitişti ca Socrate şi Platon – numai prin apariţia „regelui-filosof". Acestui proiect i-au fost dedicate cele două călătorii (cu scopuri reformatoare) în cetatea Siracuzei, acestui proiect (esenţialmente politic) i-a fost dedicată, în ultimă instanţă, activitatea „Academiei"[2], acestui proiect îi e dedicat, într-un mod *sui-generis*, chiar dialogul *Republica.*

---

[1] *Politeia* – titlul dialogului – semnifică tocmai viaţa publică a unei comunităţi; R. Waterfield îl traduce cu „sistemul politic".

[2] „(Academia) era înainte de toate o şcoală de oameni politici-filosofi care trebuia să atragă tineri din alte state... şi să-i educe pentru exercitarea Artei Regale" (F. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford University Press, London 1941, 1945, XXVI).

Nu putem ignora faptul că dialogul *Republica* a fost scris pe fondul unei serii de experienţe relevante din viaţa lui Platon (n. 427 î.Hr.). Filosoful atenian s-a născut în plin război peloponeziac (431-404 î. Hr.), timp în care Atena s-a aflat, în cea mai mare parte, sub un regim democratic. Iată cum descrie Platon, în *Scrisoarea a VII-a*, această perioadă de tinereţe:

„Încă tînăr fiind, am avut şi eu, ca mulţi alţi tineri de vîrsta mea, aceleaşi ambiţii. În cazul meu, mă gîndeam că, de îndată ce voi deveni propriul meu stăpîn, voi şi păşi în rîndurile acelora care se ocupă cu treburile Cetăţii pentru a-mi aduce contribuţia la viaţa publică. Iată însă cam ce stare de lucruri a treburilor publice mi-a hărăzit soarta. Constituţia Cetăţii, pe atunci în vigoare, fiind respinsă de multă lume, din diferite motive, s-a petrecut o schimbare (politică). (E vorba de „revoluţia" din 404, cînd Platon avea 23 de ani, în urma căreia „Cei treizeci", partidul aristocratic, au preluat puterea prin forţă. Printre liderii mişcării de răsturnare a democraţilor de la putere se aflau unchiul lui Platon, Charmides, şi vărul său, Critias – *V.M.*) ...Unii dintre ei s-a întîmplat să-mi fie rude şi prieteni foarte apropiaţi. Iată de ce m-au invitat de îndată să particip la guvernare, oferindu-mi, după cum credeau ei, sarcini potrivite. Eu, dacă se ţine seama de vîrsta mea, am luat propunerea ca pe ceva foarte firesc. În mintea mea socoteam că aceştia aveau să guverneze Cetatea în aşa fel încît să aducă schimbări fundamentale în bine, în respectul *dreptăţii*, în locul unui mod de viaţă viciat. Prin urmare, le urmăream cu cea mai mare atenţie activitatea, ce anume aveau de gînd să realizeze. Mi-am dat însă curînd seama că aceşti oameni izbuteau să facă în aşa fel încît orînduirea politică anterioară să ne apară ca o „epocă de aur". Printre altele, pe iubitul meu Socrate, mai în vîrstă decît mine, pe care eu nu mă sfiesc să-l numesc „cel mai drept" dintre oamenii acelor vremuri, l-au silit cu samavolnicie, împreună cu alţii, să condamne la moarte un concetăţean, în intenţia de a-l face părtaş la guvernarea lor, de voie sau de nevoie. (S-a încercat atragerea lui Socrate drept complice în arestarea şi executarea lui Leon din Salamis; v. *Apărarea lui Socrate*, 32c – *V.M.*) Socrate însă nu s-a supus, gata mai degrabă să înfrunte orice primejdie decît să devină complice la faptele lor nelegiuite. Obligat să asist la toate acestea şi la altele de acelaşi fel, fapte deloc lipsite de importanţă, m-am supărat grozav şi m-am retras de la orice activitate criminală pe atunci la modă. N-a durat mult, şi Cei Treizeci s-au prăbuşit, o dată cu odiosul lor regim. (Constituţia a fost schimbată prin revenirea democraţilor după un an şi jumătate de exil. Printre fruntaşii lor, Anytos

va fi acuzatorul principal în procesul lui Socrate, executat în 399 î.Hr. – *V.M.*) Şi din nou, într-adevăr, într-o măsură mai redusă, iată că dorinţa de a lucra în domeniul public şi în cel politic a pus iarăşi stăpînire pe mine. Din păcate, din pricina tulburărilor interne, multe ticăloşii s-au întîmplat în timpul guvernării celor ce au preluat puterea. Şi nu trebuie să ne mirăm dacă la fiecare schimbare de regim răzbunarea adversarilor devine tot mai cruntă. Pentru cei reîntorşi din exil au fost luate unele măsuri binevenite, în scopul de a aduce împăciuirea. Între timp, ca o nouă lovitură a sorţii, cîteva persoane sus-puse l-au adus pe bunul nostru Socrate pe băncile acuzării, copleşindu-l cu cea mai odioasă învinuire, cea mai puţin potrivită din cîte s-ar fi putut născoci împotriva lui: lipsa de credinţă în zei. Unii îl învinuiau că este ateu, şi sub această acuzare juriul a votat împotriva lui şi l-a condamnat la moarte pe acela care odinioară s-a abţinut să participe la nelegiuirea iniţiată împotriva unuia din prietenii lor, trimis în exil, căci şi ei pe acea vreme fuseseră nişte pribegi nefericiţi. Văzînd eu toate acestea şi observîndu-i pe bărbaţii care conduceau viaţa publică, care formulau legi şi vegheau la păstrarea tradiţiei, cu cît mai mult se prelungeau deziluziile mele (o dată cu vîrsta cîştigasem şi în maturitate), cu atît mai grea mi se părea, aşadar, sarcina de a conduce un stat. ...Statul nostru trecea printr-o criză a obiceiurilor şi a rînduielilor strămoşeşti. ...Legile scrise odinioară şi cutumele erau în continuă decădere, aşa încît eu, la început plin de însufleţire să fac o carieră politică, pînă la sfîrşit stăteam la îndoială, pus în faţa unor asemenea stări de lucruri, a unor acţiuni lipsite de orice rost. *Cu toate acestea, n-am încetat să reflectez în ce fel s-ar fi putut aduce îmbunătăţiri acestei situaţii şi, în particular, organizării de ansamblu a statului*"[3].

După eşecul de a se integra în viaţa politică a Atenei, după ce a stat în preajma lui Socrate un număr de ani şi a scris, se pare, despre el, în jurul vîrstei de 40 de ani, la un an după moartea maestrului, Platon face prima călătorie la Siracuza, la invitaţia tiranului Dionysios I (398 î.Hr.). Soluţia sa la neajunsurile vieţii publice nu era izolarea acesteia într-un tehnocratic cerc închis, politico-militar, de standarde şi persoane (cum credea Isocrate, bunăoară), ci deschiderea ei spre cultură, spre ştiinţă. Cornford observă, pe bună dreptate:

---

[3] Platon, *Scrisoarea a VII-a*, în Platon, *Scrisori*, Humanitas, Bucureşti, 1997 (trad. de A. Piatkowski), 324c-325e.

„Filosofia socratică, analizată şi formulată în dialogurile timpurii, nu era un studiu al naturii, nici logică şi nici metafizică; ea era *căutarea înţelepciunii*, iar a dobîndi înţelepciunea însemna a dobîndi perfecţiune umană, împlinire, fericire. Dar aceasta nu însemna «să te îngrijeşti doar de sufletul tău» ca individ izolat, salvîndu-te doar pe tine şi lăsînd societatea în soarta ei. Perfecţiunea umană, cum au susţinut întotdeauna, după el, Platon şi Aristotel, e perfecţiunea unei făpturi esenţialmente sociale, cetăţeanul. A înfăptui această perfecţiune şi înflorirea ce decurge de aici – iată adevăratul scop al «artei regale», al conducerii politice. Prin urmare, viaţa dedicată filosofiei şi viaţa dedicată activităţii politice nu trebuie să reprezinte, cum i se părea lui Callicles, două cariere paralele, ci o singură viaţă – în care toate capacităţile superioare ale omului să poată ajunge la deplina lor exprimare“[4].

Cu asemenea intenţii a plecat Platon în prima sa vizită în Sicilia:

„Am ajuns la concluzia, în cele din urmă, că toate statele existente sînt rău conduse[5]... Spre cinstea Filosofiei, este de datoria mea să afirm că numai cu ajutorul ei pot fi stabilite drepturile politice şi civice; neamurile omeneşti nu vor fi scutite de calamităţi mai înainte ca adevăraţii filosofi, în toată puterea cuvîntului, să preia puterea de stat, sau ca tagma conducătorilor de stat, printr-o minune divină, să devină adepta filosofiei. Cu aceste intenţii am păşit eu prima oară pe pămîntul Italiei şi al Siciliei“[6].

A-l transforma însă pe Dionysios dintr-un despot fără scrupule într-un înţelept s-a dovedit o sarcină peste puterile lui Platon. Expulzat din Sicilia şi vîndut ca sclav, acesta avea să constate pe propria piele cît de greu e să organizezi un stat în aşa fel încît controlul efectiv să revină oamenilor care înţeleg că nu poţi face fericite nici societatea şi nici individul dacă rămîi fixat în obsesia bogăţiei sau a puterii. Fericirea trebuie căutată în altă parte.

---

4 F. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford University Press, London, 1941, 1945, XXIV.

5 Ideea e reluată în *Republica*: „Nici o formă de stat dintre cele existente acum nu e demnă de natura filosofului“ (497b).

6 *Scrisoarea a VII-a*, 326a-b.

473b-475e

După această divagaţie preliminară, revin la întrebarea lui Platon din *Republica* 473b: „*Ce anume este rău în cetăţile noastre, din care pricină nu sînt ele întemeiate precum cetatea-model?*“ Întrebarea e, după cum se vede, recurentă; iar răspunsul e aşijderea: „Dacă ori filosofii nu vor domni în cetăţi, ori cei ce sînt numiţi acum regi şi stăpîni nu vor filosofa autentic şi adecvat şi dacă acestea două – puterea şi filosofia – n-ar ajunge să coincidă ... atunci nu va încăpea contenirea relelor, dragă Glaucon“ (473d).

Demonstrarea acestei teze se face „precizînd“ în ce constă această aleasă fire filosofică (474b). Ce este, aşadar, un *philosophos*?

Explicaţia începe printr-o incursiune de inspiraţie etimologică. Filosoful este un membru al clasei „doritorilor de ceva“ (*philos*) (475b), precum sînt doritorii de vin sau de glorie. Diferenţa specifică a filosofului e că este un „iubitor de înţelepciune“ (*sophia*) (475b).

Dar ce se înţelege prin *sophia*? Prin *sophia* (înţelepciune) se înţelege de cele mai multe ori „orice cunoştinţă“ (475c), „înţelepciunea în întregul ei“ (475b), de la capacitatea de receptare a spectacolelor teatrale la capacitatea de a ţine discursuri sau de a participa la dezbaterile sofistice din pieţe, şi pînă la cultivarea diverselor arte (475d). Dar sînt oare toţi aceşti oameni de cultură *filosofi*? Acest intelectual enciclopedic e oare filosoful pe care-l caută Platon?

Răspunsul său e negativ: acesta e doar „asemănător filosofului“ (475e). Un artist de geniu sau un amator de artă poate reprezenta specia intelectualilor rafinaţi, dar ei nu exemplifică ceea ce Platon înţelege prin „iubitorul de înţelepciune“. „Adevăraţii filosofi“ sînt „cei ce iubesc să privească adevărul“ (475e). În ce sens? – se miră aici interlocutorul.

476a-d; 497d-501c

Adevărul (*aletheia*) are, în acest context, un sens ontologizat, ca atunci cînd spunem „un cuţit adevărat“, pentru a-l distinge de un simulacru de cuţit[7]. La fel vom vorbi despre frumuseţea adevărată sau veritabilă,

[7] Atît în greaca veche, cît şi în română sau engleză (vezi G. Vlastos, *Degrees of Reality in Plato*, în R. Bambrough (ed.), *New Essays in Plato and Aristotle*, Routledge, 1965, p. 2), există atît un sens epistemic, cît şi unul ontologic al

spre deosebire de frumuseţea aparentă sau simulacrul de frumuseţe; tot aşa despre dreptatea adevărată etc. (476a). Or, „iubitorii de spectacole" şi „amatorii de artă" (476b), aceste persoane „asemănătoare filosofilor", au acces doar la aparenţa frumosului ori a dreptăţii (i.e. chipuri frumoase, tablouri frumoase, cetăţi drepte etc.), şi nu la „frumosul însuşi" sau la „dreptatea însăşi", care e, pentru Platon, Ideea unică (sau Forma – *eidos*) ce stă în spatele multiplicităţii aparenţelor care doar „participă" la ea (476a-d), altfel spus, o aproximează. Conceptul metafizic de **Formă** e introdus brusc la 476a pentru a indica obiectul specific spre care tinde strădania filosofului, distingîndu-l de lucrurile sau faptele comune, care doar imită vag Forma, sînt o copie sau imagine a ei, cu alte cuvinte, „participă" la ea (476d). Filosoful e cel ce vede, dincolo de aparenţe, acele adevăruri care întemeiază aparenţele; el e cel ce ştie *de ce* aparenţele sînt aşa cum sînt. Cu alte cuvinte, filosoful adevărat e distins printr-o capacitate intelectuală specială: el e omul apt de „ştiinţă", nu doar de „opinie" (476d). Altfel spus, cunoaşterea lucrurilor aşa cum sînt „în sine", în trăsăturile lor stabile, neschimbătoare de la un context la altul, esenţiale, necesare, se cheamă „ştiinţă" (*gnome* la 476d, dar de cele mai multe ori se foloseşte cuvîntul *episteme*). Dimpotrivă, cunoaşterea lucrurilor în ipostazele lor schimbătoare, contingente, superficiale, aparente, se cheamă „opinie" (*doxa*) şi e accesibilă omului de rînd sau omului de cultură obişnuit. Distincţia aceasta e accesibilă oricărui spirit bine cultivat: cînd spun „pătratul are laturile egale", eu nu mă refer la acest pătrat *desenat*, care poate fi mai mare sau mai mic, scrijelit pe lemn sau pe piatră; eu mă refer la o *unică* entitate ideală, perfectă, care se află în spatele tuturor acestor pătrate materiale şi pe care acestea doar o aproximează. Laturile nici unui pătrat desenat nu sînt riguros egale; numai în definiţia sa toate laturile pătratului sînt egale într-un sens absolut. Or, „iubitorii de spectacole", „amatorii de artă", poeţii sau „oamenii practici" de care vorbeşte Platon sînt cu toţii *filodocşi*, „iubitori de opinie", nu iubitori de ştiinţă, de cunoaştere, de adevăr, deci nu „filosofi" (480a). Politicienii obişnuiţi, legiuitorii şi retorii – cei ce populează agora sau Şcoala lui Isocrate din cealaltă parte a Atenei – fac parte tot din categoria filodocşilor.

---

adevărului. Sensul ontologic se regăseşte în expresii de tipul: „prieten adevărat", „aur adevărat", deosebit de aurul „aparent" sau „simulacrul de aur". Platon foloseşte atît sensul ontologic, cît şi cel epistemic (e.g. „opinie adevărată" – *aletheia doxa*).

Filosoful-rege e acel conducător politic ideal care e apt să cunoască adevărul, care poartă în sufletul său „modelul luminos“ al dreptăţii, binelui, frumuseţii etc. (484c-d) şi e ghidat de el în organizarea şi conducerea practică a cetăţii. Pedagogia şi etica platoniciene sînt unele de tip *intelectualist*: nu poţi fi un om virtuos fără *a şti* ce este virtutea; şi devii virtuos numai dacă ai avut acces la esenţa sau Forma (Ideea) virtuţii.

Întrebarea firească este acum: *cum se poate forma un asemenea om?* Răspunsul pe care-l voi sugera este: printr-o anume înălţare sau *ascensiune dialectică* a sufletului.

Dar de ce oare, se întreabă Platon, „punînd în joc filosofia“, o cetate are şansa să devină mai puternică? (497d). De ce filosofii-regi trebuie să fie „mîntuitorii orînduirii politice“? (502d). Din mai multe motive:

1) Un om politic-filosof ar trebui să fie un bărbat desăvîrşit, „egal cu virtutea“ (498e), atît sub aspectul virtuţilor etice, cît şi al celor intelectuale; el va fi un om asemănător zeilor (500d).

2) Aflat într-o asemenea ipostază, el e *singurul* apt să depăşească „aparenţa“ în care se cantonează disputele publice (sofistice) ale retorilor (499a) şi să acceadă la „adevăr“, la „cele-ce-sînt cu adevărat“ (500b), la „firea lucrurilor“, faţă de care realizările omeneşti curente sînt numai o „copie“ imperfectă (501b). Prin urmare, doar filosofii sînt cei ce pot face „cît mai asemănătoare“ cu originalul (501c) aceste copii lumeşti ale dreptăţii, frumuseţii, cinstei etc.

3) În consecinţă, dacă toate acestea sînt corecte, trebuie să existe o „orînduire politică cea mai bună“, i.e. o copie cît mai fidelă, în cetate, a Formei *Dreptăţii*. Faţă de această Formă, prin imitaţie („privind în ambele direcţii“ – 501b –, adică atît spre Formă, cît şi spre realităţile sociale de fapt), filosoful ar trebui să conceapă constituţiile reale. În acest sens, filosofii sînt „pictorii «cei mai competenţi» ai constituţiilor“ (501c). Filosoful e acel membru al cetăţii care „posedă o idee neschimbătoare despre stat“ (i.e. Forma statului drept), şi pe ea o are în minte atunci cînd orînduieşte legile (497d-e). Forma sau Ideea statului drept e esenţa sa neschimbătoare, „egală cu sine“, „divină“ etc. (501b-d). Ţelul cel mai înalt al cunoaşterii filosofice e chiar accesul cognitiv la Forma lucrurilor, la *ceea ce ele sînt realmente*. Prin introducerea în acest fel a distincţiei dintre **ştiinţă, opinie** şi **ignoranţă** (respectiv, dintre obiectele lor specifice – 476d-485b), Platon deschide paginile celebrei sale epistemologii metafizice, în centrul căreia stă conceptul de Formă (vezi I, 2).

Iată de ce – zice Platon – ar fi mai bine ca mulţimea să nu duşmănească filosofii şi filosofia, cum se întîmplă de regulă, ci să caute să educe un număr cît mai mare de firi filosofice întru prosperitatea propriei cetăţi[8].

485b-497b

Un paragraf anterior (485b-497b) punea problema caracterizării „sufletului filosofic" în contrast cu cel nefilosofic, de data aceasta insistîndu-se pe trăsăturile psihice ale filosofului şi pe strategiile educaţionale demne de a fi urmate. Un suflet filosofic e cumpătat, drept, viteaz, măsurat, inteligent şi are o bună memorie (485c-487b). Spre deosebire de el, „firile care imită firea filosofică" (491a) poartă doar aparenţa înţelepciunii. Cel mai bun exemplu în acest sens e reprezentat de învăţătorii ambulanţi (sofiştii, desigur), care „nu-i învaţă pe tineri altceva decît opiniile mulţimii" (493a), cu pretenţia, însă, de a le propovădui adevărul. Dar semnul distinctiv al adevăratului filosof e capacitatea sa de „a-şi croi drum către ceea-ce-este şi de a nu putea rămîne acolo unde lucrurile apar, din perspectiva opiniei, multiple, fiecare în parte" (490b).

Şi dacă mai e nevoie să se demonstreze că cetăţile nu vor scăpa de rele atîta vreme cît nu vor fi conduse de filosofi, Socratele lui Platon mai adaugă „parabola corabiei" (487e-490a). De regulă, spune el, corăbiile nu sînt conduse de „adevăraţii cîrmaci", ci comanda e încredinţată de proprietar unor vulgari marinari fără nici o pregătire, dar care-l conving, prin forţă sau prin băutură, să le-o cedeze. Pe *adevăratul* cîrmaci, un om pe drept cuvînt înţelept în meseria lui, un om care studiază cerul, stelele, anotimpurile şi vînturile, ei îl ignoră şi-l dispreţuiesc ca pe un personaj straniu, „cu capul în nori", în cel mai bun caz „inutil". Tot astfel sînt priviţi filosofii de către cîrmuitorii cetăţilor şi de către popor; de aceea ei nu prea „au parte de cinste prin cetăţi" (489b). Însă cel mai mult strică prestigiului filosofiei aceia care pretind să o facă, dar nu o fac. Şi din nou săgeţile sînt adresate sofiştilor. Ei au compromis această îndeletnicire, oferind „dibăcii verbale" în loc de „cugetări adevărate" (496a) şi făcînd ca ea să apară în ochii multora ca o activitate „detestabilă" (489d).

---

[8] Pentru unele rafinări şi dificultăţi ale acestei teme – e.g. ce legături există între activitatea contemplativă şi cea practică; de ce ar trebui să se întoarcă filosoful cu faţa spre treburile cetăţii etc. – vezi J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981, pp. 260-271.

Cu toate acestea, filosofia nu e mai puţin necesară vieţii politice. Şi iată de ce:

497b-502c

Deşi pleacă de la observaţia că nici una din orînduirile politice reale nu e demnă de natura filosofului (497b), Platon acreditează ideea că există totuşi o „orînduire politică cea mai bună“, care e pe măsura neamului atenienilor, un neam „divin“. Iar aceasta este „cetatea ideală“ schiţată în paginile anterioare ale *Republicii* (497c). Ea este cea mai asemănătoare copie, accesibilă muritorilor, a Formei Cetăţii Drepte („în măsura în care aceasta e posibil pentru un om“ – 500c). Dar pentru ca ea să fie posibilă e nevoie să existe filosoful-rege, cel care „să posede o idee neschimbătoare despre stat (i.e. Forma Dreptăţii – *V.M.*), aceea pe care tu şi legiuitorul ai avut-o în vedere cînd ai orînduit legile“ (479d). Fără un asemenea bărbat, „egal cu virtutea“ şi asemănător zeilor, nu va exista nici cetate şi nici suflet cu desăvîrşire drept (499b). El va fi în permanenţă cu un ochi pe „cele-ce-sînt“ (500b), pe „realităţile care sînt aşezate să rămînă egale cu sine“ (500c), pe „ceea ce este divin şi supus ordinii“, aflat „dincolo“ de ceea ce vulgul crede că e realitatea veritabilă (500d), şi cu altul pe realităţile cotidiene care trebuie modelate „pe cît posibil“ după arhetipul divin (501b). Numai cel care vede Formele va putea „schiţa“ un model real de cetate dreaptă cît mai aproape de ceea ce aceasta este realmente (500e-501d). În acest sens „un astfel de om [divin] este pictorul constituţiilor“ (501c), realizatorul unei „imagini“ sau copii „pe cît posibil asemănătoare cu zeii“ (501c).

Platon schiţează aici ceea ce va deveni în paginile următoare metoda sa „dialectică“ de ascensiune spre adevăr (Forme). El vorbeşte alegoric despre **două faze** în opera de ridicare a filosofului spre modelul divin: mai întîi el va trebui să „cureţe“ de aluviunile aparenţei realitatea cotidiană, confundată adesea de cetăţeni cu veritabila realitate; apoi, „privind în ambele direcţii“, spre „firea lucrurilor“ (Forme) şi spre cetăţile reale, va „colora“ o „imagine“ a cetăţii care „seamănă, într-adevăr“, cu Forma Dreptăţii (aşijderea pentru omul drept) (501a-b)[9].

---

[9] „Preluînd filosofii cetatea şi caracterele oamenilor ca pe o pînză, mai întîi ei le vor curăţa, ceea ce nu este deloc lesne. Însă să ştii că tocmai prin aceasta ei

Scopul ultim al adevăratului filosof e mai mult decît cunoaşterea Formei Dreptăţii, frumosului sau cumpătării; e **cunoaşterea Binelui** (*Agathon*), prin care toate celelalte Forme devin „utile şi de folos“ (505a). Aceasta e, de fapt, „cunoaşterea supremă“, ţinta ultimă a filosofiei. Şi întrebarea revine: *în ce fel pot fi formate asemenea suflete desăvîrşite?* (502d), asemenea iubitori a „ceea-ce-este şi ai adevărului“? (501d).

Voi încerca un răspuns la această întrebare după ce voi zăbovi asupra fragmentului ce se referă, într-o primă abordare, la tipul de cunoaştere specifică filosofului şi la obiectul ei specific (476d-485b).

476d-485b

---

2. **Ştiinţă, opinie, ignoranţă**

Acest pasaj are o importanţă specială deoarece el introduce, în termeni deosebit de clari, complicata problematică a „epistemologiei metafizice“ platoniciene (N. White), ce gravitează în jurul conceptului de Formă (sau Idee) (*idea* sau *eidos*). Desfăşurarea celebrei părţi metafizice a *Republicii* are loc în mai multe etape, destul de sugestiv ordonate: a) Introducerea distincţiei dintre *ştiinţă* (cunoaştere), *opinie* şi *necunoaştere* (ignoranţă) (de regulă, comentatorii consideră ca importanţi numai primii doi termeni; voi arăta de ce e relevant să fie consideraţi toţi trei); postulînd obiecte diferite pentru fiecare dintre aceste capacităţi cognitive, Platon ajunge să introducă noţiunea de Formă (ca obiect al ştiinţei) (476d-485b). b) Caracterizarea, din perspectiva psihologiei morale, a ceea ce el numeşte „sufletul filosofic“ (485b-497b). c) Repunerea temei „cetăţii drepte“ din perspectiva căutării Formei Dreptăţii de către filosoful-rege, singurul apt

---

s-ar deosebi de alţii, prin aceea că nu ar voi să se atingă de un particular sau de o cetate, ori să le prescrie legi, înainte ca, fie să-i preia curaţi, fie ca ei înşişi să-i cureţe.“ „După aceasta... punînd «culoarea», filosofii vor trebui să privească des în ambele direcţii, atît la dreptatea, frumosul şi cumpătarea aflate în firea lucrurilor, cît şi la imaginea pe care ar obţine-o în oameni, realizînd prin amestec şi îmbinări de ocupaţii ceva care seamănă, într-adevăr, cu un adevărat bărbat“ ... „şi vor şterge unele aspecte, pe altele le vor picta iarăşi, pînă ce ar obţine caractere umane pe cît posibil asemănătoare cu zeii“ (501b).

să vadă „dincolo“ de aparenţele vieţii publice sau ale caracterelor oamenilor. Aşa cum observă J. Annas, nu trebuie să pierdem din vedere, pe parcursul acestei lungi incursiuni metafizice, că tema centrală a dialogului nu e Forma pur şi simplu, ci cum se poate ajunge la cunoaşterea a ceea ce e *realmente drept* în privinţa oamenilor şi cetăţilor (ştiinţa dreptăţii) (479b-502c). d) Repunerea temei „ştiinţei“ sub forma rafinată a problemei „cunoaşterii supreme“, accesibilă doar filosofului, i.e. cunoaşterea Binelui (*Agathon*) (502d-506d). e) Introducerea celor trei analogii: Soarele, Linia divizată şi Peştera, pentru a sugera că accesul cognitiv la Bine nu e unul direct, ci doar unul sugestiv, analogic. Această porţiune, de la îngemănarea cărţilor a VI-a şi a VII-a, reprezintă celebrele pagini de metafizică platoniciană care au făcut epocă (506e-518d). f) Răspunsul platonician la întrebarea cum poate urca sufletul spre Forme şi, în ultimă instanţă, spre Bine (i.e. tema metodologică a *ascensiunii dialectice*) încheie cartea a VII-a (518d-541a).

Să revenim acum la pasajul pe care mi-am propus să-l discut în această secţiune (476d-485b). Platon pleacă de la evidenţa că atît ştiinţa, cît şi opinia sînt „capacităţi“ (477b-d). Termenul grecesc este *dynamis*, tradus aici prin „capacitate“ a sufletului, alteori prin „facultate“ sau „abilitate“. În termeni moderni, am spune că ştiinţa şi opinia sînt *proprietăţi dispoziţionale* ale sufletului, la fel ca vederea şi auzul (477c): vederea e dispoziţia sufletului de a vedea, ştiinţa e dispoziţia (capacitatea) sufletului de a cunoaşte, *doxa* e capacitatea sufletului de a avea o opinie. Ele nu sînt proprietăţi precum culoarea sau forma spaţială (477c), ci moduri de manifestare ale sufletului la contactul cu anumite obiecte. Acestea (de fapt, toate trei) se deosebesc între ele prin „ceea ce produc“ şi prin „obiect“ (477d). Două capacităţi sînt identice atunci cînd au acelaşi produs şi acelaşi obiect; altfel, sînt diferite (477d). Teza lui Platon – considerată, din nou, ca „evidentă“ (478a) – e că ştiinţa, opinia şi necunoaşterea sînt capacităţi *diferite*.

Ştiinţa (*episteme*) produce „cunoaşterea infailibilă“ (477e); opinia (*doxa*) produce cunoaşterea „supusă erorii“ (477e); necunoaşterea (*agnoia*) produce opinia imposibilă (ceea ce „e cu totul de necunoscut“ – 477a).

Obiectul ştiinţei e „ceea-ce-este“ (*epi to onti*) (478a), „ceea-ce-este întru totul“ (478d), „ceea ce rămîne la fel, egal cu sine“ (484b), adică ceea ce, avînd anumite proprietăţi, „nu poate avea“ proprietăţile contrare (479a); mai „metafizic“ vorbind, obiectul ştiinţei e „acea esenţă permanentă şi

neschimbătoare prin naştere ori pieire" (485b), „desăvîrşita existenţă" (sau „existenţa pură") (479d).

Obiectul necunoaşterii (ignoranţei) e opusul obiectului ştiinţei: „ceea ce nu este în chip necesar" (478c)[10], „ceea ce nu este *deloc*" (478d).

Obiectul opiniei se află între cele două (478d): „undeva, în intervalul situat între ceea-ce-nu-este şi desăvîrşita existenţă" (479d), „ceea ce deopotrivă ar fi şi n-ar fi" (478d)[11].

Dar ce înseamnă aceasta? Exemplificarea aleasă de Platon e relevantă: lucrurile individuale (e.g. un om, un peisaj etc.) au *cu necesitate* proprietăţi polare: ele sînt frumoase dintr-un punct de vedere, dar şi urîte din alt punct de vedere. La fel, un individual (sau „multiplu" – cum se exprimă Platon) e mare sub un aspect şi mic sub altul, greu într-un context şi uşor în altul etc. (479a-b). Individualele, multiplele sau sensibilele (luaţi aceste expresii ca echivalente) sînt, aşadar, „ambivalente" (479c). Ce înseamnă această „ambivalenţă"? Ceea ce spune Platon clar în acest pasaj a fost ignorat, de regulă, de comentatori: anume că această „coprezenţă a opuşilor" (T. Irwin) nu înseamnă o descriere a lucrului printr-un enunţ *logic contradictoriu* (Fx & ~Fx), adică prezenţa şi absenţa simultană a unei proprietăţi: „Lucrurile acestea sînt ambivalente şi nu e posibil să gîndeşti, cu constanţă, nici că ele sînt, nici că nu sînt, *nici ambele ipoteze laolaltă nu merg* (adică atribuirea contradictorie de predicate – *V.M.*), dar nici nu poţi renunţa la ambele" (479c). Dar el nu explică suficient de transparent ce înseamnă o asemenea polaritate, în afara unei vagi imagini

---

10 Traducerea lui A. Cornea e greşită aici, la nivelul nuanţei esenţiale: „în mod necesar" nu e un atribut al lui „ceea ce nu este". Redarea corectă este: „Necunoaşterea, deci, o vom raporta *în chip necesar* la ceea-ce-nu-este" (îi sînt îndatorat d-nei Stella Petecel pentru această corijare, iar ea e consistentă cu toate traducerile *Republicii* consultate de mine). E drept că acest „ceea-ce-nu-este" e eliptic aici: el vrea să desemneze un obiect *sui-generis* pe care Platon îl numeşte „ceea ce nu este *deloc* (*medamei*)" (477a); „ce qui n'existe *en aucune façon*" (E. Chambry); „that which in *no way is*" (P. Shorey); „something *utterly unreal*" (R. Waterfield); „what *in no way is*" (G. Grube); „ce qui n'est *nullement*" (P. Pachet).

11 Mai exact: „Dacă ceva apare ca (fiind) în acelaşi timp fiinţă şi nefiinţă, un astfel de lucru se situează între *fiinţa pură* şi *nefiinţa absolută*, şi nici ştiinţa, nici ignoranţa nu se vor referi la acest ceva (nu-l vor avea ca obiect), ci ceea ce este situat pe o poziţie intermediară între ştiinţă şi ignoranţă" (pentru această traducere sînt îndatorat d-nei Stella Petecel).

despre obiectul opiniei ca neputînd să fie mai „întunecat“ decît *ceea-ce-nu-este* şi mai „limpede“ decît *ceea-ce-este* (479c). Această metaforă a luminii va însoţi permanent discursul metafizic al lui Platon cu privire la gradele de realitate sau de *aletheia* pe care trebuie să le străpungă mintea filosofului. De aici şi traducerea heideggeriană a termenului cu „neascunsul“, cuvînt ce are grade de comparaţie: obiectul opiniei e mai neascuns decît obiectul ignoranţei, dar mai ascuns decît acela al ştiinţei. Nu voi urma această terminologie.

Voi rezuma discuţia de mai sus în următorul tabel:

Capacităţi (facultăţi cognitive)	Produsul	Obiectul
Ştiinţa (*episteme*)	Cunoaşterea infailibilă	Ceea-ce-este *întru totul*
Opinia (*doxa*)	Cunoaşterea supusă erorii	Ceea ce pare *să fie şi să nu fie*
Necunoaşterea (*agnoia*)	Cunoaşterea imposibilă	Ceea ce nu este *deloc*

„Iubitorii de înţelepciune“ se deosebesc de „iubitorii de opinie“ prin tipul de capacitate cognitivă posedată. Numai primii au acces la lumea a ceea-ce-este, lumea Formelor, ceilalţi numai opinează despre lucrurile trecătoare, dar nu *ştiu* nimic despre obiectul opiniilor lor (479e-480a). Cetatea „divină“ are nevoie de înţelepţii-politicieni tocmai pentru că ei sînt singurii capabili de „ştiinţa“ dreptăţii (484d).

Iată acum alte cîteva interpretări ale acestui celebru loc platonician. Le-am rezumat aici pentru a sublinia două lucruri: că opera platoniciană (ca orice operă filosofică) e o *operă deschisă*, pretîndu-se la o multitudine de interpretări diverse; şi, apoi, că orice om care vrea să se iniţieze în, şi apoi să comenteze textul platonician, trebuie să se situeze pe o poziţie detaşată, de independenţă epistemică faţă de acest „zeu“ al filosofiei. Prosternarea în faţa coloşilor trecutului e cea mai sigură metodă de pierdere a lor. Nu există o unică, „adevărată“ interpretare a lui Platon decît în frazeologia superficială a spiritelor necritice sau a fanaticilor culturali.

Interpretarea lui Cross şi Woozley[12]. Cei doi autori consideră că pasajul 476d-480 este dedicat trasării distincţiei dintre filosof şi non-filosof pentru publicul larg, pe cînd pasajul anterior (475e-476d) argumentează acelaşi subiect pentru cel ce acceptă deja teoria Formelor.

„Platon începe cu teza că, atunci cînd un om cunoaşte, posedă ştiinţă, cunoaşterea (ştiinţa) sa trebuie să fie despre ceva, şi anume despre ceva ce există. Nu putem avea cunoaştere despre non-existent, despre nereal. Aşadar, cunoaşterea (ştiinţa) este despre real sau existent [13]. El pune în contrast cu aceasta extrema opusă a cunoaşterii: ignoranţa, al cărei obiect ar fi non-existentul total. «Ignoranţa» e introdusă ca un fel de imaginară limită ideală sau extremă, în contrast cu cunoaşterea – ea reprezintă zeroul pe o scară a conştiinţei, pe cînd cunoaşterea reprezintă maximul" (p. 145). Obiectul ignoranţei mai e caracterizat ca „nimicul total" sau „non-existentul", „nimicul, ceea ce nu există" (pp. 146, 147) sau ceea ce e „complet nereal sau non-existent". Obiectul cunoaşterii e „ceea ce există", „realul" (p. 147) sau „ceea ce e complet real ori existent" (p. 151).

„Acum, dacă are sens să vorbim de ceva care atît există, cît şi nu există, atunci pentru corespondentul acestui gen intermediar de lucru care e parţial real, parţial nereal, va trebui să căutăm o stare intermediară a minţii, care se află între cunoaştere (ştiinţă), ce are ca obiect realul, şi ignoranţă, al cărei obiect e nerealitatea totală" (p. 146). Obiectul opiniei – opinie care e un produs *failibil* al „capacităţii" mintale *doxa* – este „ceea ce atît este (există), cît şi nu este (nu există)" (p. 151). Ce înseamnă, mai exact, aceasta?

Există două teme recurente în opera lui Platon, care par a da seama de sensul pe care l-ar putea avea paradoxalul obiect al *doxei*. Una este celebra *teorie a fluxului*, o teză ontologică de inspiraţie heraclitiană. Ea afirmă că toate lucrurile sensibile se află într-o continuă schimbare, sînt instabile, apar şi dispar, prin urmare, aşa zicînd, nu au o existenţă autentică. Modul în care îi place lui Platon să numească această lume a schimbării („lumea devenirii" – cum o va numi în *Timaios*) este lumea „aparenţelor"

---

[12] R.C. Cross, A.D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, Macmillan, 1964, cap. 7, 8.

[13] Cross şi Woozley folosesc termenii „există" şi „este real" ca sinonimi, pe motiv că Platon nu a distins între ei, verbul *einai* avînd atît sensul „a exista", cît şi pe acela de „a fi real". Ei vorbesc apoi de grade de existenţă sau realitate (p. 145), o utilizare a termenilor pe care, după cum vom vedea, alţi autori (e.g. J. Annas) o contestă.

(*phainomena*) sau a lucrurilor care devin, sau a „devenirii". Din această perspectivă, obiectul *doxei* e lumea devenirii sau aparenţei, schimbătoare de la un moment la altul, de la un context la altul etc.

Cross şi Woozley sînt de părere, însă, că nu teza fluxului e cea care stă la baza argumentului din pasajul comentat aici. Dimpotrivă, o teză *epistemologică,* invocată în context, ar fi fost în mintea lui Platon: şi anume teza că acest aspect paradoxal sau „contradictoriu" al cunoaşterii e chiar nota distinctivă a cunoaşterii perceptive şi a formelor de cunoaştere bazate pe ea[14]. E intuitiv evident pentru Platon, ca şi pentru mulţi moderni şi chiar contemporani, că întreaga cunoaştere a sufletului *încorporat* (deci a omului viu) provine din sau e dependentă, într-un fel sau altul, de simţurile trupului; chiar şi cunoaşterea matematică e bazată pe vizualizarea unor figuri fizice, şi deci are o componentă empirică. Altfel spus, pentru Platon, omul viu nu poate avea acces efectiv la o cunoaştere *a priori.* Întreaga cunoaştere umană e *a posteriori*, avînd însă grade diferite de „adevăr". Această *teorie relativistă a cunoaşterii senzoriale*, tot de inspiraţie heraclitiană, e dezvoltată pe larg în *Theaitetos*: conform ei, culorile şi alte calităţi sînt complet relative la observator şi nu există în lucrul însuşi. Atît conceptele relaţionale, cît şi predicatele monadice sînt tratate de Platon, în ultimă instanţă, relaţional. Un deget e mic (relativ la alt deget, mai mare) şi mare (relativ la degetul mic). Un om e frumos (la tinereţe) şi urît (la bătrîneţe). În Cartea I, Cephalos susţine că dreptatea înseamnă a spune adevărul şi a înapoia datoriile; Socrate răspunde că asemenea acţiuni vor fi uneori drepte, alteori nedrepte – nedrepte, de pildă, în cazul în care am împrumutat o armă unui prieten care a devenit între timp nebun (331c). Prin urmare, în cazul unor acţiuni particulare, observate în mod curent de orice om, proprietatea dreptăţii aparţine, în unele contexte, acţiunii respective, dar în alte contexte ea nu aparţine acesteia. O asemenea situaţie paradoxală nu înseamnă – atrag atenţia autorii – că această cunoaştere a particularilor e auto-contradictorie, căci predicatele polare sînt atribuite aceluiaşi subiect *în contexte diferite.* Dar această atribuire şocantă împinge spre întrebarea: ce este, totuşi, *dreptatea însăşi*, dincolo de aparenţa ei schimbătoare? Asemenea situaţii paradoxale îl determină pe Platon să creeze teoria Formelor, pentru a explica trecerea de la „opinie" la „ştiinţă".

---

14 „Percepţia furnizează impresii contradictorii, arătînd la fel de clar două calităţi diferite" (523c) (trad. de Cross şi Woozley).

Teza ontologică şi teza gnoseologică se completează în explicarea motivului pentru care obiectul opiniei – o formă inferioară de cunoaştere[15] – e „ceea ce ar fi şi totodată n-ar fi" (p. 160). Pe scurt, am putea zice că, în viziunea lui Platon, obiectul *doxei* e reprezentat de obiectele din *lumea devenirii* (teza ontologică a fluxului), iar „produsul" ei nu e o cunoaştere certă, ci *failibilă* (teza relativismului gnoseologic, atît de în vogă la sofişti). Pentru a depăşi acest relativism onto-gnoseologic şi a ajunge la o explicaţie prin cauze stabile, Platon introduce teoria Formelor.

„El ar părea să spună astfel: deoarece particularii sînt într-o continuă schimbare şi se află departe de perfecţiunea Formelor, (a) ei nu posedă un atribut mai mult decît opusul său, e.g. un act particular nu e mai degrabă drept decît nedrept, şi (b) lor trebuie să li se atribuie un statut intermediar între fiinţă şi nefiinţă." În acest caz, „(a) şi (b) sînt două propoziţii care derivă ambele din consideraţii generale despre schimbare şi imperfecţiune (relativ la Forme)" (p. 164). Pasajul e, totuşi, nesatisfăcător, el pretîndu-se la interpretări diverse – conchid cei doi comentatori.

Trecînd la rafinarea distincţiei dintre ştiinţă şi opinie, autorii revin la caracterizarea „produsului" celor două „capacităţi" cognitive în termeni de cunoaştere *infailibilă/failibilă* prin invocarea altor pasaje şi lucrări. Bunăoară, în *Timaios* 51d, Platon distinge „raţiunea" sau „ştiinţa" de „opinia adevărată" prin patru caracteristici: 1) ştiinţa apare în noi prin „învăţătură"[16], opinia prin persuasiune; 2) prima e însoţită mereu de temeiurile adevărului său (*de ce* avem un adevăr?), a doua e „indemonstrabilă"; 3) prima nu poate fi modificată prin persuasiune, a doua poate fi astfel modificată; 4) ştiinţa e accesibilă doar zeilor şi puţinor oameni, opinia adevărată e accesibilă omenirii întregi.

În *Republica* 506c se subliniază caracteristica de la punctul (2): opinia e „lipsită de ştiinţă" sau înţelegere, şi de aceea e întotdeauna rea. *Menon* 98a precizează la ce s-ar putea referi această „întemeiere" care distinge ştiinţa (cunoaşterea) de opinie: opinia adevărată e fluctuantă, e o părere schimbătoare în sufletul omului de rînd, pe cînd ştiinţa e stabilă, pentru că e *întemeiată cauzal*; ştiinţa e cunoaşterea cauzală în sensul specific platonician al termenului: temeiul cauzal e oferit de modelele originare sau Forme, iar

---

[15] *Doxa* e un cuvînt legat de verbul *dokein*, „a apărea", „a părea", care adesea e folosit în expresii de tipul „mi se pare că", „părerea mea e că" etc. (p. 143).

[16] Aceasta e traducerea românească a lui C. Partenie: Platon, *Opere* VII, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993. Cross şi Woozley traduc prin „instruction".

mecanismul întemeierii nu e nici demonstraţia şi nici experimentul, ci *anamneza*, reamintirea Formelor cu care sufletul *a intrat direct în contact* în perioada în care, nemuritor fiind, era complet desprins de trup, aşteptînd o nouă întrupare[17]. Sînt prezente aici, într-o formă tacită, mai multe presupuneri metafizice caracteristice gîndirii lui Platon, asupra cărora vom mai zăbovi în continuare (supoziţia pithagoreică a nemuririi sufletului şi reîntrupării lui, teza anamnezei, supoziţia existenţei unui domeniu divin al Formelor pure, independente de sufletele individuale şi de lumea reală „a devenirii"). „Ceea ce pare să spună Platon – comentează Cross şi Woozley – este că atîta timp cît nu înţelegi de ce o propoziţie *p* este adevărată, nu ai o cunoaştere (ştiinţă) a lui *p*, ci doar o opinie adevărată" (p. 169). Pentru aceeaşi distincţie vezi, şi *Theaitetos* 201.

Cross şi Woozley refrazează întreaga discuţie în termeni logici, mai degrabă decît psihologici, cum o formulase Platon. „Dacă spun «Ştiu că *p*» (unde *p* este orice propoziţie), atunci enunţul «Ştiu că *p*» antrenează logic «*p* este adevărat». A se nota că nu rezultă de aici că *p* e în fapt adevărat. Se poate întîmpla ca eu să fi greşit susţinînd că *ştiu că p* şi angajîndu-mă, prin aceasta, în a susţine că *p* este adevărat; *p poate fi de fapt fals.* Totuşi, e în continuare adevărat că, în ceea ce mă priveşte, utilizînd cuvîntul „ştiu", m-am angajat în a susţine adevărul lui *p*. Dacă se dovedeşte că *p* e de fapt fals, atunci pretenţia mea de a *cunoaşte* a fost greşită... Utilizînd cuvîntul „cred" nu mă angajez în susţinerea că nu pot greşi (în privinţa lui *p*). Am anumite dovezi în favoarea lui... Dar sînt pregătit să admit că poate am greşit, că *p* poate fi fals. E de notat, de asemenea, că tăria opiniilor mele poate varia. ... (Uneori) am dovezi bune pentru opinia mea şi o susţin cu tărie, alteori dovezi mai puţin bune, şi o susţin cu mai puţină tărie. ... În cazul ştiinţei, ori ştii, ori nu ştii. E o chestiune de «da» sau «nu», care nu suportă gradaţia" (pp. 167-168).

Comentatorii descoperă şi o diferenţă gramaticală în funcţionarea lui „ştiu" şi „cred". Despre „ştiu" sau „cunosc" are sens să formăm expresii în care verbul e urmat direct de un substantiv sau un pronume care e obiectul său direct din punct de vedere gramatical. E.g. „Îl cunosc pe Ion", „Cunosc

---

17 „Presupunerile adevărate, cîtă vreme rămîn pe loc, sînt o treabă bună şi aduc numai foloase. De obicei însă, ele nu vor să rămînă mult timp pe loc, ci o iau la fugă din sufletul omului, aşa încît nu au cine ştie ce valoare *pînă nu sînt legate printr-o cîntărire a cauzelor*. Şi tocmai asta este, prietene Menon, reamintirea" (*Menon* 98a, Platon, *Opere* II, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976, trad. de Liana Lupaş şi Petru Creţia).

iahtul lui Onasis". Aici, sensul lui „cunosc" e de a fi avut un contact cognitiv direct cu Ion sau cu iahtul lui Onasis. Acest gen de cunoaştere nemijlocită a unui obiect, în care trebuie să existe un contact direct între subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut, e numit în literatura exegetică „cunoaştere prin contact direct" (*knowledge by acquaintance*).

Prin contrast cu aceasta, „ştiu" din „Ştiu că Rusia e o ţară mare" nu se referă la acelaşi gen de cunoaştere directă: eu pot să nu fi fost niciodată în Rusia, dar să ştiu că e o ţară mare din cărţile de geografie. „Ştiu" urmat de clauza *că* e semnul distinctiv a ceea ce se numeşte „cunoaştere prin descripţie". „În acest caz, ceea ce ştiu nu e un lucru sau un obiect în orice sens obişnuit al cuvîntului; mai degrabă, ceea ce ştiu e că un lucru e aşa şi aşa" (p. 171).

Observaţia importantă făcută de autori e că, în timp ce „ştiu" poate fi utilizat în sensul „cunoaşterii prin contact direct", verbul „cred" nu poate fi astfel utilizat: nu are sens să spui „Cred Ion" sau „Cred iahtul lui Onasis". „Nu există utilizare a verbului «a crede» care să corespundă utilizării lui «ştiu» în sensul discutat. Cînd credem, ceea ce credem e exprimat printr-o clauză «că»" (p. 172).

Cunoaşterea (ştiinţa) lui Platon ar sugera deci o cunoaştere specială, prin contact direct; obiectele ei sînt însă *sui-generis:* Formele. Opinia e o cunoaştere prin descripţie şi e failibilă.

Concluziile autorilor sună astfel: „Dacă ne referim acum la cunoaşterea prin contact direct, e plauzibil să spunem că sîntem în contact direct cu ceva, că trebuie să existe un ceva real pentru mine, în contact cu care să mă aflu... Situaţia e total diferită în cazul cunoaşterii prin descripţie şi al opiniei. În acest din urmă caz, ceea ce ştim sau credem este: cutare şi cutare e aşa şi aşa. «Obiectul», aşadar, pe care-l cunoaştem sau în legătură cu care opinăm, apare în acest caz sub forma unei clauze «că». Dar, în acest caz, ce se alege din teza lui Platon că «obiectul» trebuie să aibă un anume gen de realitate, pentru că altfel noi nu am cunoaşte sau opina deloc? Să presupunem că eu cred că există o masă în camera alăturată. Urmînd linia de argumentare a lui Platon, clauza «că» va fi obiectul opinării mele. Pare clar că e o greşeală să pui întrebări despre realitatea acestui gen de obiect aşa cum punem întrebări în legătură cu realitatea obiectelor familiare, mese sau scaune. A întreba dacă e real, nereal sau semireal «că există o masă în camera alăturată», înseamnă a pune o întrebare lipsită de aplicare. Opinia mea rămîne aceeaşi, fie că există o masă în camera alăturată, fie că nu. Din acest ultim motiv, este clar că nu e posibil să susţii că «obiectul» unei opinii, înţelegînd prin acesta clauza «că», trebuie să aibă un anume gen de realitate

în sensul că ceea ce eu cred că are loc trebuie, într-un sens, să aibă loc. ... Concluzia noastră, rezultată din toate acestea, trebuie să fie că, în timp ce e acceptabil să vorbeşti de obiecte şi de realitatea obiectelor în cazul cunoaşterii prin contact direct, în cazul cunoaşterii prin descripţie sau al opiniei această exprimare e greşită sau, în orice caz, foarte înşelătoare. Mai mult, în cazul discutat aici, concluzia aceasta are consecinţa foarte importantă că Platon o utilizează pentru a construi o viziune metafizică foarte largă, care distinge între două clase de obiecte, Formele, pe de o parte, şi particularii sensibili, pe de alta, şi două niveluri de realitate sau existenţă, cel al Formelor, care sînt complet reale sau existente, şi cel al particularilor sensibili, care sînt semi-reali, parţial existenţi şi parţial non-existenţi" (pp. 174-175).

Nu voi încerca aici o critică sistematică a acestei lecturi a pasajului din *Republica* pe care îl comentăm aici. Voi menţiona doar cîteva remarci critice, formulate „la prima vedere".

În primul rînd, convingerea că s-ar putea construi un argument despre comportamentul gramatical al lui *doxa,* plecînd de la comportamentul gramatical al lui *belief* (opinie), pentru a susţine distincţiile epistemologice menţionate, mi se pare riscantă. Chiar autorii remarcă undeva că, în timp ce englezescul „to believe" (a crede) e urmat, de regulă, de o clauză „că", substantivul *doxa* pare a fi utilizat de Platon pentru a desemna, totuşi, o stare mintală care e aptă de o aprehendare imediată a unor obiecte particulare: sunete, culori etc., o stare mintală care e pur şi simplu conştiinţa *a ceva* (e.g. un sunet), şi nu conştiinţa *că* ceva sau altceva „e aşa sau aşa" (pp. 143-144).

În al doilea rînd, ontologia obiectelor celor trei facultăţi de cunoaştere rămîne vagă, deşi ea reprezintă principalul punct de interes al pasajului. Platon e aluziv-metaforic aici, ca în multe alte locuri; ceea ce nu înseamnă că interpreţii trebuie să fie la fel. Ei trebuie să lumineze textul, mai ales în părţile lui obscure. Or, Cross şi Woozley nu depăşesc, în acest caz, nivelul unor caracterizări de tipul: „complet real", „nimicul" etc., adică cele utilizate de Platon însuşi.

În al treilea rînd, neomogenitatea la care se ajunge prin această interpretare în ceea ce priveşte obiectul ştiinţei, respectiv al opiniei (primul e un obiect extern (fizic sau supranatural), al doilea e „o clauză «că»", adică un obiect conceptual-lingvistic), mi se pare o îndepărtare totală de textul original. Nicăieri Platon nu sugerează o asemenea alunecare; dimpotrivă, identitatea de statut ontologic al celor trei obiecte (ultimul, obiectul *agnoiei*, e cvasiignorat de cei doi autori) mi se pare a reieşi foarte clar din lectura originalului.

În fine, voi mai spune că nu e clar, în această interpretare, *de ce* introduce Platon *aici* aceste sofisticate, stranii şi discutabile distincţii onto-gnoseologice. Semnificaţia prezenţei acestei subteme în economia ansamblului dialogului (tema lipseşte total în *Legile*) a fost omisă de cei doi comentatori. Or, omiţînd-o, ei ne îngreunează tocmai sesizarea esenţialului: sensul ansamblului!

Alte critici vor fi introduse o dată cu evocarea comentariului lui J. Annas.

Interpretarea lui Julia Annas[18]. J. Annas pleacă de la aserţiunea lui Platon că ştiinţa este despre ceva ce *este* (*esti*); ea nu poate fi despre ceva ce *nu este* (476e). Autoarea se întreabă acum ce sens al lui *esti* foloseşte Platon în acest context, ştiut fiind că verbul grecesc avea, indistinct, atît un sens existenţial (x este = x există), cît şi unul epistemic (x este = x este adevărat) şi unul predicativ (x este = x este F, pentru un anume predicat F). Se procedează apoi prin eliminare:

a) Sensul existenţial nu e plauzibil deoarece:

– ar fi greu de susţinut că doar ceea ce există poate fi cunoscut; grecii cunoşteau multe despre zei, care nu existau.

– „a exista *întru totul*“ şi „a nu exista *deloc*“ implică acceptarea unor *grade ale existenţei*. Or, aceasta i se pare fără sens comentatoarei americane (chiar dacă ea acceptă să se vorbească despre grade ale fiinţei).

– aserţiunea că „un lucru există şi nu există“ e un nonsens.

„Aceasta nu înseamnă – conchide subtil Annas – că Platon *exclude* utilizarea existenţială a lui «este»; deoarece el nu avea la dispoziţie un cuvînt distinct pentru «există», e foarte probabil ca el să considere concluziile sale despre «fiinţa» Formelor ca avînd o legătură cu ceea ce noi am numit existenţa lor. Ceea ce e important să spunem clar e că noţiunea de existenţă nu joacă nici un rol în *argumentare*. E important să subliniem aceasta, deoarece unele traduceri ale acestui pasaj favorizează interpretarea existenţială a acestui argument, *traducînd* pe «este» cu «există»[19]. Acest lucru este greşit;

---

[18] J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981, cap. 8.

[19] E şi cazul traducerii româneşti realizate de A. Cornea (Platon, *Republica*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1986), de exemplu la 479c-d: „între existenţă şi inexistenţă“; „desăvîrşita existenţă“. R. Waterfield (Plato, *Republic*, Oxford University Press, 1993) traduce acest loc astfel: „between real being and unreality“ şi „perfect reality“. F. Cornford (*The Republic of Plato*,

noi vom traduce cu un «este» neutru peste tot, înainte de a face vreo interpretare" (p. 197).

b) Sensul epistemic e în termeni de valori de adevăr. „Atunci cînd spune că ştiinţa este despre *ceea ce este*, pe cînd opinia este despre *ceea ce este şi nu este*, Platon vrea să spună că ştiinţa ne pune în contact numai cu adevăruri, în timp ce opinia ne poate pune în relaţie atît cu falsul, cît şi cu adevărul; aceasta pare adevărat şi totodată inteligibil" (p. 197). Totuşi, şi interpretarea epistemică e concediată de comentatoare din mai multe motive:

– dacă obiectul ignoranţei e „ceea ce nu este", aceasta nu poate însemna „ceea ce nu e adevărat", căci şi opinia poate avea ca obiect ceea ce nu e adevărat, falsul (cf. 479d); în acest caz, două capacităţi diferite ar avea acelaşi obiect, ceea ce e exclus de Platon prin chiar definiţia „capacităţii".

– expresia „ceea ce este *întru totul*" ar sugera acceptarea unor *grade de adevăr*; „dar noţiunea de grad de adevăr nu are mai mult sens decît cea de grad de existenţă. Nimic nu poate fi *întru totul* adevărat; deci nu aceasta e calea corectă de interpretare a lui Platon" (p. 198), cu toate că ideea „gradelor de adevăr" figurează în unele teorii epistemologice contemporane.

Şi, din nou, se introduce o nuanţă: „Iarăşi, toate acestea nu înseamnă că noţiunea de adevăr e irelevantă pentru această argumentare; tezele lui Platon despre *fiinţă* (*being*) pot fi uneori reformulate fără pierderi în termeni de *a fi adevărat* (*being true*). Dar nu vom putea interpreta adecvat punctele cruciale ale argumentării doar cu ajutorul sensului epistemic (*veridical*) al lui *a fi*" (p. 198).

c) Cea mai bună soluţie e – din punctul de vedere al lui Annas – o interpretare predicativă: „ceea ce *este*" (x este) va fi citit ca o formulă eliptică a lui „x este F", unde F e un predicat oarecare. Ceva este dacă este F (înalt, verde, lung de doi metri etc.).

„Primul său truism pare acceptabil: ştiinţa este despre ceea ce este. Cu alte cuvinte, eu nu pot cunoaşte (ceea ce nu e totuna cu nu pot avea o opinie despre – *V.M.*) ceva ce nu are loc: dacă eu cred că ceva este F, atunci eu am *cunoaşterea* sau *ştiinţa* acelui lucru numai dacă lucrul *este* F. Aceasta pare a fi o intuiţie de bază cu privire la cunoaştere. Dar al doilea truism e mai

---

Oxford University Press, 1941, 1945) traduce cu „between reality and unreality" şi „pure reality". G.M.A. Grube şi C.D.C. Reeve traduc prin: „intermediate between being and not being" şi „what purely is". Iar A. Bloom (*The Republic of Plato*, Basic Books, 1968) – cu „between being and not to be" şi „being purely and simply". Uneori, detaliile sînt importante!

puţin evident: ceea ce este *întru totul* e întru totul cognoscibil, pe cînd ceea ce nu e *deloc*, e pur şi simplu incognoscibil. Gradele de cunoaştere variază o dată cu gradele fiinţării. Aşadar, eu ştiu întru totul, fără alte precizări (*without qualification*), că ceva este F – de pildă că o acţiune particulară e dreaptă – numai dacă ea este întru totul F – cu alte cuvinte, complet şi întru totul dreaptă, dreaptă fără alte precizări“ (p. 199).

„Căci numai ceva ce are o proprietate fără alte precizări (sau pur şi simplu, *unqualifiedly*) o are într-un fel care exclude posibilitatea de a ne înşela asupra ei. Dacă ceva are o proprietate, dar numai în anumite circumstanţe sau din anumite puncte de vedere, sau într-un alt mod precizat similar, atunci noi putem greşi în predicarea acelei calităţi către acel lucru; deci noi nu vom putea avea o cunoaştere a sa fără alte precizări. Căci dacă cunoaşterea e «infailibilă», ea exclude nu numai eroarea reală, ci chiar posibilitatea erorii; aşadar, cunoaşterea fără alte precizări (*unqualified knowledge*) nu poate avea ca obiect ceva care ar putea lăsa în aer, cum s-ar spune, pe cel ce aspiră să cunoască – acest obiect trebuie să posede calitatea predicată despre el într-un mod „complet“ şi fără alte precizări.

Platon consideră acest lucru un truism; faptul acesta e crucial pentru structura argumentului său. Nouă ni se pare departe de a fi adevărat – mai mult, chiar neadevărat. De ce nu aş putea şti, întru totul şi fără nici o precizare, că un lucru particular este F, chiar şi atunci cînd el nu este întru totul F, ci e numai parţial şi deficitar F? Platon crede că eu pot şti fără alte precizări că o acţiune, să spunem, e dreaptă, numai dacă acţiunea e dreaptă fără alte precizări. Dar de ce nu aş putea recunoaşte şi lua în consideraţie defectele şi calităţile pe care dreptatea oricărei acţiuni trebuie să le aibă, şi astfel să ştiu că ea e dreaptă cu anumite precizări? Platon exclude acest lucru: eu nu pot *şti* (în sensul lui *episteme – V.M.*) că o acţiune e dreaptă dintr-un punct de vedere şi nedreaptă dintr-un alt punct de vedere. Pot şti, într-un sens propriu şi fără alte precizări, numai ceea ce e drept fără alte precizări. Dar de ce ar presupune asemenea lucruri explicaţia cunoaşterii (ştiinţei)[20]?

Vedem aici încă o dată cît de îndepărtate sînt exigenţele pe care le impune Platon cunoaşterii în raport cu exigenţele postcarteziene cu care sîntem obişnuiţi noi. El găseşte firesc să gîndească cunoaşterea ca avansînd gradual, aceste grade variind în raport cu inteligibilitatea obiectului ei; şi aceasta pentru că el nu concepe cunoaşterea ca rezultat al excluderii îndoielilor sceptice. În cazul în

---

[20] Annas traduce *episteme* cu *knowledge*, nu cu *science*. Voi folosi pentru *episteme* atît „ştiinţă“, cît şi „cunoaştere“.

care cunoaşterea (ştiinţa) e gîndită ca o stare incorigibilă, nu mai pare să existe nici un temei pentru ca obiectul ei să fie limitat la acele lucruri care au calitatea corespunzătoare întru totul sau fără alte precizări; ceea ce contează mai degrabă e relaţia dintre subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut, care garantează o anumită scutire de eroare în cazul dat. Dar Platon nu e interesat de faptul dacă eu am sau nu dreptate în a fi sigur în acest caz; pentru el avansul spre cunoaştere (ştiinţă) e o progresare spre o înţelegere sporită, şi aceasta se întîmplă nu printr-o centrare tot mai sceptică pe temeiurile pe care le ai pentru o anume opinie, ci prin punerea opiniei în contextul mai larg al altor opinii şi al relaţiilor lor explicative reciproce. Tocmai pentru că ştiinţa (cunoaşterea) e atinsă printr-o explicaţie şi o înţelegere sporite, Platon găseşte firesc să o considere ca pe o chestiune de grad, mai degrabă decît ca pe o chestiune de totul sau nimic în privinţa unei certitudini împărtăşite. Şi tocmai de aceea vom găsi mai puţin surprinzătoare supoziţia sa că vom cădea cu toţii de acord, fără alte explicaţii, că tot ce este întru totul cognoscibil este întru totul" (pp. 199-200).

„Aşadar, cunoaşterea (ştiinţa) este a ceea ce este realmente în felul în care este. Cunoaşterea fără alte precizări este a ceea ce este în felul în care este fără alte precizări. Starea opusă, ignoranţa, este despre ceea ce nu este deloc – altfel spus: ceva ce nu are în nici un fel trăsătura ce-i e atribuită. Ceva este obiectul ignoranţei dacă lui îi lipseşte complet calitatea pe care eu o predic despre el, tot aşa cum el e obiectul ştiinţei mele dacă el are acea calitate într-un fel care exclude orice eroare despre ea. Ştiinţa şi ignoranţa sînt considerate intuitiv clare; problema e de a da o explicaţie coerentă opiniei (*belief*) ca ceva «între» cele două, avînd ca obiect ceva care e atît F, cît şi non-F. (...)

Deci opinia este despre ceea ce este şi nu este – i.e. ceea ce este F şi, de asemenea, nu este F. Obiectul opiniei este ceea ce are o calitate şi, de asemenea, opusul ei. Platon nu vrea să spună că un obiect al opiniei (e.g. o acţiune particulară) *este* în sensul de a fi, de pildă, dreaptă, şi *nu este* în sensul de a nu fi, de pildă, generoasă, amabilă etc. Căci faptul de a nu fi generoasă nu antrenează faptul de a fi dreaptă; ea ar putea să nu fie generoasă şi totuşi să fie *dreaptă* fără alte precizări – dar în acest caz dreptatea ei va fi obiect al ştiinţei, şi nu al opiniei. Un obiect al opiniei „este şi nu este" în sensul de a fi *F şi non-F*; deci, el trebuie să fie purtătorul unor predicate *opuse*" (pp. 201-202).

Această interpretare predicativă este foarte răspîndită printre exegeţii contemporani ai lui Platon (G.E.L. Owen, G. Vlastos, N. White, F.C. White, N. Pappas etc.). O voi relua în paginile următoare pentru a o preciza, a-i arăta neajunsurile şi a propune o variantă îmbunătăţită (modală).

Interpretarea lui Terence Irwin[21]. Cunoscutul comentator american al lui Platon de la Universitatea Cornell susţine teza că Atenianul glisează aici între o interpretare epistemică şi una predicativă a lui „este“[22].

„Iubitorii de imagini presupun că avem un răspuns satisfăcător la întrebarea socratică dacă spunem că, de pildă, dreptatea, în cazul acestor acţiuni, constă în a da înapoi ceea ce ai împrumutat, iar dreptatea, în cazul altor acţiuni, constă în a nu da înapoi ceea ce ai împrumutat (cf. 331c). ...Pentru a arăta că iubitorii de imagini greşesc, Platon începe prin a distinge cunoaşterea (ştiinţa) de opinie. ... Principalii paşi în argumentare sînt aceştia:

1. Cunoaşterea este despre ceea ce e adevărat, ignoranţa – despre ceea ce nu e adevărat, opinia – despre ceea ce este şi nu este adevărat.
2. Multiplii F (lucrurile frumoase, drepte etc.) sînt atît F, cît şi non-F.
3. Concepţiile iubitorilor de imagini cu privire la frumos, drept etc. le situează între a fi adevărate şi a nu fi adevărate; nici complet adevărate, nici complet false.
4. Prin urmare, concepţiile lor nu reprezintă cunoaştere, ci opinie“ (pp. 265, 266).

Irwin nu e surprins de faptul că Platon nu menţionează în acest pasaj caracteristica distinctivă a ştiinţei pe care o menţionase în *Menon* şi *Gorgias*, anume aceea de a oferi un temei (*to give an account*) opiniei adevărate. Totuşi, în Cartea a VII-a această trăsătură e menţionată (531e). Absenţa ei din Cartea a V-a s-ar explica, după Irwin (şi găsesc supoziţia sa foarte firească), prin aceea că Platon subînţelege aici o teză asupra căreia se căzuse de acord: că ştiinţa presupune o întemeiere a adevărului. Dar nici iubitorii de imagini nu resping, într-un anume sens, această teză: ei cred că oferă o întemeiere corectă atunci cînd menţionează multiplele proprietăţi sensibile (e.g. claritate, proporţie etc.) care, în opinia lor, constituie frumosul. Teza lui Platon e că nu *orice* întemeiere a adevărului duce la ştiinţă. Ştiinţa presupune o întemeiere tocmai pentru a distinge între întemeierile acceptabile şi cele inacceptabile.

Aşa ajunge Platon să se concentreze pe o altă caracteristică menită a deosebi ştiinţa de opinie: legătura necesară dintre ştiinţă şi adevăr. „Această explicaţie a lui «este» şi «este şi nu este» etc. ne va îndruma bine atunci cînd «este şi nu este» e aplicat la conţinutul opiniei. Teza conform căreia conţinutul opiniei «este şi nu este» este uşor inteligibilă dacă ea înseamnă că aceste

[21] T. Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, 1995, cap. 16.

[22] Cornford pare a fi, de asemenea, partizanul unei interpretări *pluraliste* a lui „este“: „pare“ poate însemna atît „pare *a fi*“, cît şi „pare *a fi adevărat*“, cît şi „pare *a fi drept*“ etc. Esenţa doctrinei lui Platon e un absolutism esenţialist cu privire la valori, opus relativismului sofistic (Cornford, *The Republic of Plato*, pp. 180-181).

opinii sînt şi nu sînt adevărate, astfel încît opinia include atît opinii false, cît şi opinii adevărate. Teza că opinia este adevărată şi falsă, pe cînd ştiinţa e întotdeauna adevărată, e echivalentă cu teza lui Platon că ştiinţa e infailibilă, iar opinia e failibilă (477e). Trebuie să presupunem că «este şi nu este» se aplică la întreaga mulţime de propoziţii care intră în sfera opiniei; putem, de asemenea, spune că ceea ce e *crezut* e uneori (sau în unele cazuri) adevărat şi uneori fals, pe cînd ceea ce e *ştiut* e întotdeauna adevărat. A spune că ignoranţa e despre «ceea ce nu este» nu înseamnă a spune că orice opinie falsă intră în sfera ignoranţei mai degrabă decît în cea a opiniei, ci înseamnă a spune că, în timp ce opinia include atît opinii false, cît şi opinii adevărate, ignoranţa nu include opinii adevărate" (pp. 267-268). Aceasta e interpretarea epistemică a lui „este", aşa cum e sugerată de (1) de mai sus.

Aserţiunea lui Platon că obiectul opiniei se află undeva între a fi şi a nu fi e interpretată de Irwin în sens predicativ: „între a fi F şi a nu fi F" (p. 268). Sensul lui „a fi" oscilează între (1) şi (2).

În concluzie, „am putea presupune că, dacă Platon ar fi fost complet conştient de faptul că utilizează expresia «este şi nu este» în sensuri diferite, el nu ar fi spus exact ceea ce a spus. Am putea conchide pe bună dreptate că el nu avea o idee complet clară despre ceea ce spune şi despre concluzia pe care avea nevoie şi intenţiona să o tragă. Cu toate acestea, nu trebuie neapărat să descoperim vreun echivoc periculos în argumentarea sa; concluzia sa poate fi foarte bine extrasă din prezentarea pe care el o dă iubitorilor de imagini şi atitudinilor lor faţă de proprietăţile pe care încearcă să le definească" (p. 269).

Dar concluzia lui Irwin cu privire la atitudinea lui Platon faţă de iubitorii de imagini e şi mai interesantă dacă observăm că ea aruncă o lumină asupra liniei de argumentare principale din *Republica*. Iubitorii de imagini „nu posedă temeiurile raţionale care să permită o critică a punctelor de vedere convenţionale (cu privire la dreptate, de pildă; trimiterea e la Cartea I – *V.M.*). Cu toate că ei încearcă să dea o întemeiere (explicaţie) dreptăţii, ei identifică pur şi simplu dreptatea cu trăsăturile recunoscute în mod obişnuit ale acţiunilor drepte (oamenilor drepţi, legilor drepte). Platon încearcă să arate că aceasta e o reacţie superficială la defectele regulilor convenţionale ale dreptăţii; şi, astfel, el sugerează că refuzul de a recunoaşte Formele nonsensibile ne cantonează în regulile convenţionale, împiedicîndu-ne să înţelegem inadecvarea lor şi, la fel de important, măsura în care ele sînt justificabile (493e-494a). Acest aspect al atitudinii iubitorilor de imagini e discutat suplimentar în imaginea Peşterii" (pp. 270-271).

Interpretarea pe care o voi oferi în continuare e o interpretare predicativă revizuită. Teza sa centrală ar putea fi formulată astfel: în pasajul

menţionat (476d-485b), întregul efort al lui Platon e concentrat pe găsirea formei lingvistice adecvate unor intuiţii epistemologice pe care şi azi le avem şi care au fost articulate în decursul timpului în carcase lingvistice diferite. Una dintre acestea, foarte apropiată de formulările stranii ale lui Platon, e aceea a *conceptelor modale,* aşa cum sînt acestea discutate azi în spaţiul semanticii lumilor posibile. Voi schiţa aici această soluţie interpretativă, urmînd să o dezvolt în capitolul dedicat Formelor (I, 7).

Să ne reamintim care este, după Platon, obiectul lui *episteme:* „*episteme* are ca obiect ceea-ce-este" (478a), „existenţa pură" sau Fiinţa (477a), „ceea-ce-este *întru totul*" (478d), „ceea ce este adevărat" (510a) sau „ceea ce rămîne la fel, egal cu sine" (484b), adică imuabilul. Sau: *ceea ce nu poate fi altfel* (Frumosul în sine e ceea ce „nu poate apărea urît" – 479a). Expresiile lui Platon, mai ales ultima, surprind mai aluziv sau mai direct ceea ce noi numim azi: **necesarul.**[23] În simbolurile uzuale ale logicii modale aceeaşi intuiţie ia următoarea formă:

$\Box p = \sim \Diamond \sim p$ ($\Box p$ = p e necesarmente adevărat; $\Diamond p$ = p este posibil să fie adevărat – unde p e o propoziţie oarecare). În traducere: propoziţia p este necesarmente adevărată dacă şi numai dacă nu este posibil ca p să nu fie adevărată. Aceasta e o ipostază epistemică a necesarului. Mai colocvial şi mai ontologizant: necesarul e ceea ce nu se poate să nu fie.

Într-un alt loc, Platon exprimă aceeaşi idee în termeni temporali: obiectul lui *episteme* este „acea esenţă permanentă şi neschimbătoare prin naştere ori pieire" (485b). Aceasta e o foarte clară formulare a ideii de necesitate ca omnitemporalitate[24]:

$\Box p = Hp \ \& \ p \ \& \ Gp$ (Hp = întotdeauna în trecut e adevărat p; Gp = întotdeauna în viitor e adevărat p; p = p e adevărat în prezent).

Îmi place deci să cred că Platon a avut o idee mai profundă cînd a gîndit obiectul ştiinţei în comparaţie cu cel al opiniei; obiectul ştiinţei e

---

[23] Dar nu numai noi: elevul lui Platon, Aristotel, defineşte la fel ideea de „necesitate": „tot ce nu e posibil să fie altfel" (*Met.* V (D), 5).

[24] Profesorul C. Kirwan mi-a atras atenţia că această imuabilitate („este întotdeauna F") nu e totuna cu necesitatea („este cu necesitate F"). Cred, totuşi, alături de practicienii logicilor temporale, că imuabilitatea în sensul omnitemporalităţii e *unul* din sensurile necesităţii, un sens mai slab decît cel de „necesitate absolută": necesitatea are *tării* diferite, şi deci sensuri parţial diferite. Sînt însă de acord că nu acesta e sensul necesităţii ataşabil Formelor, căci acestea sînt *atemporale.*

necesarul din firea lucrurilor. Ştiinţa post-galileană va căuta acelaşi necesar şi îl va identifica în legile naturii. Platon nu vorbeşte aici de legi ca regularităţi naturale; în schimb, Galilei s-a considerat un platonician.

Să trecem la *doxa*. *Doxa* are ca obiect ceea ce „apare ca (fiind) în acelaşi timp fiinţă şi nefiinţă" (478d), e.g. cele drepte, care pot apărea şi nedrepte (479a). Aceste expresii „contradictorii", care au apărut multora drept „stranii", îşi capătă toată naturaleţea şi locul lor firesc în ansamblul fragmentului dacă le interpretăm modal. Mi se pare aproape evident că aici e intuită tacit ideea de **contingenţă**[25]:

$Qp = \Diamond p \ \& \ \Diamond \sim p$ (Qp = p e contingent adevărat).

Aşadar, ceva e contingent (întîmplător) dacă el e posibil să fie şi e totodată posibil să nu fie; contingenţa e o posibilitate bilaterală, în timp ce necesitatea e o posibilitate unilaterală.

Mai stranie poate apărea, în contextul discuţiei, *necunoaşterea* sau ignoranţa (*agnoia*). Unii autori nici nu o iau în seamă atunci cînd comentează fragmentul. Dacă adoptăm însă interpretarea modală, vom vedea că abia *agnoia* rotunjeşte tabloul modalităţilor (felurilor de a fi ale lumii şi, deci, formelor de cunoaştere corespunzătoare). Care este obiectul „necunoaşterii"? *Necunoaşterea* are ca obiect „ceea ce nu este *deloc*" (477a). Nu e greu de observat că acesta e **imposibilul**:

$Ip = \sim \Diamond p = \Box \sim p$ (Ip = e imposibil să fie adevărat p).

Colocvial vorbind, imposibilul este ceea ce nu este posibil să fie sau ceea ce *e necesar să nu fie*.[26]

---

[25] Idee contemporană cu Academia: „Putem afirma că acelaşi lucru e o Fiinţă şi o ne-Fiinţă în acelaşi timp, dar nu sub acelaşi raport. Căci numai în domeniul posibilităţii un lucru poate să fie totodată şi el, şi opusul său" (Aristotel, *Met.* IV, 1009a).

[26] „Imposibil este lucrul al cărui contrariu este, în chip necesar, adevărat" (Aristotel, *Met.* V, 1019b), adică Ip = ~p.

„De pildă, este imposibil ca diagonala pătratului să fie comensurabilă cu latura lui ... căci contrariul ei este o propoziţie nu numai adevărată, dar şi necesară." Teza comensurabilităţii e „necesar falsă" (Ibidem).

Prin aceste trimiteri la Aristotel vreau să sugerez că interpretarea modală pe care o propun aici nu e neapărat o „modernizare" a lui Platon, ci, mai degrabă, o regăsire a sensului filosofic profund al acestei problematici, aşa cum era el deja *vehiculat în Academie*. Aristotel a reuşit să formuleze mai bine intuiţiile platoniciene din *Republica*.

Acest tablou al „obiectelor“ celor trei „capacități“ cognitive (obiecte ce reprezintă *moduri de a fi* ale lucrurilor naturale sau supranaturale) se suprapune perfect cu tabloul modalităților; în cadrul lui, obiectul opiniei se află, într-adevăr, „*între* existență și inexistență“ (479c) (vezi figura de mai jos).

Și alți comentatori, pe căi diferite, au ajuns la închegarea unei lecturi similare. M-a surprins, pentru similaritățile ei „vizuale“ cu interpretarea pe care o propun, descrierea pe care o dă W.J. Oates[27] celor trei tărîmuri platoniciene: „Pe de o parte, există tărîmul Ființei, în care nici o mișcare nu-și poate afla locul, un tărîm al permanenței în care tot ceea ce stăruie neschimbat există etern. Opusul e tărîmul Non-ființei, și între ele e lumea noastră, tărîmul «imaginilor și sunetelor», al fluxului și schimbării, în care Ființa și Non-ființa se amestecă una cu alta“. Neajunsul major al textului lui Oates e că se menține în zona clarobscură a metaforelor aproximative.

Dincolo de limbajul mitic sau poetic al lui Platon, dincolo de comentariile în același registru ale unor autori ca Oates, ontologia platoniciană a fragmentului analizat (și a fragmentelor care vor urma) se prezintă schematic astfel:

$\Diamond p$



FIINȚA	LUMEA DEVENIRII	NON-FIINȚA
$\Box p$	Qp	Ip
$\Box p = \sim\Diamond\sim p$	$Qp = \Diamond p \,\&\, \Diamond\sim p$	$Ip = \sim\Diamond p = \Box\sim p$

episteme	*doxa*	*agnoia*
(cunoașterea „infailibilă“, „certă“ – 477e)	(opinia „supusă erorii“ – 477e)	(necunoașterea, ignoranța, opinia imposibilă)
Are ca obiect „ceea-ce-este întru totul“ (478a), „cognoscibilul“ (478d), „ceea ce este în felul în care este“ (478a).	Are ca obiect ceea ce este „în același timp ființă și neființă“ (478d), „opinabilul“ (478a).	Are ca obiect „ceea ce nu este deloc“ (478c), i.e. imposibilul.

---

[27] W.J. Oates, *Aristotle and the Problem of Value*, Princeton University Press, 1963, p. 21.

Rămîne să vedem, în paragrafele ulterioare, dacă această interpretare rezistă (vezi I, 7).

502d-507b

---

3. Cunoaşterea supremă

Debutul acestui fragment marchează clar începutul discuţiei despre felul în care trebuie gîndită educaţia filosofului-rege.

> „Trebuie acum înfăţişate cele ce au rămas, anume în ce fel şi pornind de la ce fel de cunoştinţe şi ocupaţii vor apărea mîntuitorii (apărătorii – *V.M.*) orînduirii politice şi la ce vîrstă se vor ocupa ei cu fiecare disciplină în parte“ (502d).

Asemenea oameni rari vor trebui formaţi cu toată grija de către cetate, cel puţin de către cetatea ideală pe care ne-o putem imagina. Ei trebuie aleşi dintre tinerii apţi să reziste unor teste severe: eforturi ce verifică rezistenţa fizică, spaime ce pun la încercare rezistenţa psihică, stăpînirea în faţa tentaţiei plăcerilor uşoare, care corup individul comun etc. Desigur, ei vor trebui să fie buni patrioţi („iubitori de cetate“) şi ageri la minte, cel puţin în sensul de a învăţa uşor şi a avea o memorie prodigioasă. Dar cum, de obicei, „firile ferme“ (oamenii de caracter, curajoşi, cu o ţinută măreaţă) nu se dovedesc şi firile cele mai „isteţe“ (şi reciproc), un test suplimentar se impune: candidatul la conducerea cetăţii ar trebui să se dovedească apt de „cunoaşterea supremă“ (503e), pentru a se deosebi de oamenii inteligenţi şi virtuoşi în sensul cotidian al cuvîntului, şi de care, trebuie să presupunem, cetăţile greceşti nu duceau lipsă. Numai cei ce pot urca pînă la „cunoaşterea supremă“ ar merita, în condiţii ideale, să devină cîrmuitori.

Acestea fiind zise, întrebarea care se impune e: ce este „cunoaşterea supremă“ invocată în dialog de Socrate? (504a).

Există două căi pentru a ajunge la ea, sugerează Socrate. Prima e mai scurtă şi mai lesnicioasă şi constă în încercarea de a oferi o definiţie a virtuţilor cardinale ale sufletului şi ale cetăţii (dreptatea, cumpătarea, vitejia, înţelepciunea). Această cale nu e, totuşi, calea desăvîrşită, rezultatul obţinut nefiind decît o „schiţă a acestor virtuţi“ (504d). „Zugrăvirea lor completă“ ar presupune „o altă cale“ (504d), mai lungă, dar care ar putea duce la „a vedea virtuţile în cel mai bun chip“ (504b). Aceasta e „cunoaşterea supremă“!

Printr-o mişcare surprinzătoare, Platon introduce brusc în discuţie caracteristica distinctivă a cunoaşterii supreme: aceea de a fi o cunoaştere a

Formei *Binelui* (505a); căci din ea îşi trag folosul şi utilitatea toate celelalte virtuţi. A poseda cunoaşterea tuturor lucrurilor în absenţa cunoaşterii Binelui e un fapt fără nici un folos; cunoaşterea Binelui e o condiţie a cunoaşterii virtuţilor (506a). „Deoarece dreptatea şi celelalte virtuţi sînt esenţialmente bune şi folositoare (505a), cunoaşterea acestor virtuţi presupune cunoaşterea Binelui."[28] Într-adevăr, curioasă entitate e acest Bine, şi nu e de mirare că interlocutorii lui Socrate insistă pentru precizări.

Precizările vin prin eliminarea opiniilor comune. Vulgul identifică Binele cu plăcerea; unii înţelepţi (Anaxagora, bunăoară) consideră – deşi în mod vag – că el e „gînd" (*nous*). Ambele păreri sînt respinse, prima arătînd că există şi plăceri rele (ceea ce îi conduce la contradicţie pe hedonişti: binele e răul), a doua pentru circularitatea tacit conţinută (Binele e gîndirea, dar gîndirea se dovedeşte a fi gîndirea Binelui) (505b-d).

Presat să-şi formuleze propria părere despre Bine, Socrate ezită, negînd că acest subiect poate fi explicat la fel cum e elucidată dreptatea în dezbaterile obişnuite ale istoricilor sau legiuitorilor; Binele nu poate fi descris direct în cuvinte. El nu poate fi decît întrezărit indirect, printr-o *sugestie analogică* („odrasla Binelui" – 506e). În acest scop sînt introduse în continuare cele trei celebre analogii înrudite: a soarelui, a liniei divizate şi a peşterii.

507b-518d

---

4. Analogiile soarelui, liniei divizate şi peşterii

Analogia soarelui (507b-509d)

Pasajul începe prin reinvocarea tezei esenţialiste, tipic platoniciene, a „celor două lumi", lumea *multiplului*, a „multitudinii de lucruri bune", frumoase etc., lumea a „ceea ce se naşte şi piere", respectiv lumea *unului*, a Formelor (Ideilor) unice, ale căror copii palide sînt lucrurile concrete.

Acestor două lumi de naturi complet diferite le corespund două forme de cunoaştere: cunoaşterea perceptivă înşelătoare, „opinia", respectiv veritabila cunoaştere, „ştiinţa". La nivelul acestei ultime distincţii începe construcţia analogiei.

Socrate pleacă de la adevăruri banale, acceptate de toţi, pentru a ajunge la o concluzie nebanală. Ochiul are „puterea de a vedea" (capacitatea de a

---

[28] T. Irwin, *Plato's Ethics*, p. 271.

vedea, proprietatea dispoziţională de a vedea); aceasta, ca dispoziţie, e o proprietate latentă, nemanifestă; ea se activează numai în anumite *circumstanţe*: de exemplu, „solubilitatea" zahărului e o proprietate dispoziţională latentă a bucăţii de zahăr de pe biroul meu; dar ea nu se manifestă, de regulă; ea devine manifestă numai în anumite circumstanţe, e.g. atunci cînd pun zahărul în cafea. Capacitatea vederii nu e activă în ochi, ci latentă: în întuneric deplin ochiul nu vede, e „orb" (în întuneric „vederea nu va vedea nimic, iar culorile vor rămîne nevăzute" – 507e; 508c). *Circumstanţa* necesară activării acestei proprietăţi dispoziţionale e *lumina*. La lumină „capacitatea de a vedea" se transformă în „senzaţia văzului". Dar pentru a avea lumină trebuie să existe o sursă a luminii: aceasta e „zeul Soare". Soarele nu e, cu evidenţă, identic nici cu procesul vederii, nici cu ochiul care vede. El „oferă lucrului vizibil putinţa de a fi văzut" (509b), vizibilitatea, şi actualizează – prin intermediul luminii emanate, care pătrunde sub forma unui flux de imagini în ochi – capacitatea de a vedea. În plus, el oferă lucrurilor vizibile („multiplelor"), pe lîngă vizibilitate, şi „devenirea, creşterea şi hrana, fără ca el să fie devenire" (509b). Soarele „cîrmuieşte totul în lumea vizibilă, fiind cumva răspunzător şi pentru toate imaginile acelea, văzute de ei" (516b).

Tot aşa (prin analogie) noi avem un „ochi al sufletului" (*nous*, intelect pur) care are capacitatea de a „cunoaşte" (*gnosis*), exprimată adesea de Platon tot în termeni de „vedere", dar o vedere cu ochiul minţii. Obiectul acestei vederi intelectuale e tărîmul a „ceea-ce-este", al Formelor non-naturale (508d), al „inteligibilelor" (508c), care au şi ele o proprietate dispoziţională analoagă vizibilităţii: autenticitatea sau adevărul[29]. Şi în acest

---

[29] De la Homer la Aristotel, *aletheia* (tradusă, de regulă, prin „adevăr") are şi sensul ontologic de *realitate autentică* sau autenticitate, de „nesimulare", „necontrafacere", în opoziţie cu simpla aparenţă (e.g. o „sabie adevărată") (A. Dumitriu). În aceste pasaje „adevărul" e realitatea din spate, autentică. Alte traduceri: „scoaterea-din-ascundere", „neascunsul" (Heidegger), „fără-uitare" (A. Dumitriu). „Fiecare lucru are atîta adevăr cîtă existenţă are", zice, în acest sens, Heidegger. Există grade ale neascunsului: treapta cea mai de jos a neascunsului (adevărului) e aparenţa perceptuală; treapta cea mai înaltă e Binele. „Acel ceva, deci, care acordă lucrului cunoscut starea-de-neascundere, dar care totodată îi conferă celui ce cunoaşte putinţa de a cunoaşte, acela să spui că este Ideea Binelui" (Heidegger). Adevărul, în aceste contexte, vizează, aşadar, devoalarea, aducerea în deschis, scoaterea la lumină; simbolul umbrei,

caze nevoie de *circumstanţe* care să actualizeze proprietatea dispoziţională de a cunoaşte – corespondentul luminii din cazul vederii; acestea sînt exemplificate, în acest caz, de „Forma binelui": „Această entitate ce oferă adevărul obiectelor de cunoscut şi putinţa de a cunoaşte pentru cunoscător e Ideea binelui" (508e).

Va trebui, în aceste condiţii, să existe şi o cauză a Formei binelui – analoagă Soarelui – şi neidentică cu *nous*-ul, nici cu Formele şi nici cu *aletheia*. Acesta e Binele (*Agathon*) („eu îl numesc pe soare odrasla Binelui" – 508b). Statutul Binelui nu e, după cum se vede, dintre cele mai clare. El nu conferă Formelor doar capacitatea de a fi cunoscute, ci „şi fiinţa lor". Formele „purced de la el". Deci „Binele nu e o Formă[30], ci o depăşeşte pe aceasta prin viaţă, rang şi putere" (509b). „Binele lui Platon, pe care el refuză să-l clarifice aici, devine o întruchipare a obscurităţii."[31] Annas interpretează teza platoniciană că Binele face lucrurile cognoscibile ca însemnînd că „binele e fundamental în orice explicaţie. Căci Platon consideră nu numai că faptele şi valorile nu sînt genuri radical diferite de lucruri, cunoscute în moduri diferite, ci şi că valorile sînt fundamentale în explicarea faptelor. El susţine, de asemenea, teza că valorile pot fi cunoscute *mai bine* decît faptele, că ele sînt *mai* fundamentale pentru înţelegerea noastră". Ideea că Binele nu numai că face posibil ca lucrurile să fie cunoscute, ci le şi face să fie ceea ce sînt, e interpretată de Annas astfel: „dacă binele e fundamental în înţelegerea pe care o avem asupra naturii lucrurilor, atunci el trebuie să fie fundamental pentru natura lucrurilor, altfel înţelegerea noastră nu ar reflecta lumea aşa cum e ea".

---

dimpotrivă, e simbolul a „ceea ce naşte şi piere", a unui grad inferior de adevăr. Festugière îl traduce prin *Realitate*, „natura fiinţei fiinţînd realmente", Forma, Inteligibilul, care e o fiinţă reală (adevărată), spre deosebire de sensibile, care sînt fiinţări non-reale.

30 Deşi, la 508d, Platon vorbeşte de Forma Binelui.

31 J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, p. 246.

Rezumat al analogiei soarelui (506d-509d):

În analogia soarelui, pentru domeniul „vizibilului", Platon vorbeşte de două proprietăţi dispoziţionale: capacitatea de a vedea sau vederea (care aparţine ochiului) şi capacitatea de a fi văzut sau vizibilitatea (care aparţine obiectelor lumii sensibile).

Activarea acestor proprietăţi dispoziţionale se face într-o *circumstanţă* specifică: existenţa *luminii*. „Lumina este cauza faptului că *vedem* în mod optim şi că lucrurile vizibile sînt văzute" (508a).

Vederea (ca şi ochiul) şi vizibilitatea nu sînt, evident, totuna cu soarele (508b). Soarele e *cauza* vederii (508b). Nici lumina nu e identică cu soarele (508e); ea e cauzată de soare.

Aşadar, cauza (ultimă) a acestei cauze (circumstanţe) – lumina –, care activează vederea şi vizibilitatea, e soarele, un zeu ceresc (508a).

Mai mult, soarele nu este doar cauza vizibilităţii lucrurilor sensibile, ci şi cauza *fiinţării* şi *creşterii* lor (509b).

În domeniul „inteligibilului", va trebui să avem tot două proprietăţi dispoziţionale: „capacitatea de a cunoaşte" (508e) (care aparţine „sufletului" uman) şi autenticitatea sau Realitatea sau „adevărul" (*aletheia*) (care aparţine domeniului „lucrurilor cunoscute" sau „lucrurilor inteligibile" – 508b; e).

Activarea acestor proprietăţi dispoziţionale se face, şi aici, într-o *circumstanţă* specifică: existenţa „Formei binelui" (508e). „(Forma binelui) este cauza cunoaşterii şi adevărului" (508e).

Cauza ultimă a acestei cauze sau „circumstanţe" (i.e. a Formei binelui) e *Binele însuşi* (*Agathon*).

Cunoaşterea (ca şi sufletul şi adevărul) nu este totuna cu Binele (509a). Prin analogie, trebuie să deducem că nici „Forma binelui" nu e identică cu Binele: aserţiunea lui Platon de la 509b („Binele nu este fiinţă, ci e superior fiinţei în rang şi putere") vrea să spună tocmai acest lucru.

Mai mult, „obiectele cunoaşterii" sau „lucrurile inteligibile" (i.e. Formele) datoresc Binelui nu numai *cognoscibilitatea* lor, ci şi *fiinţa* lor (509b). „Fiinţa" lucrurilor e totuna cu „Forma" lor (507b).

Şi aşa cum lumina e nu numai condiţia vederii şi vizibilităţii, ci e şi vizibilă, tot astfel Forma binelui e nu numai „cauza cunoaşterii şi adevărului, ci şi obiect de cunoaştere" (508e). Ea e „ultimul obiect care poate fi văzut" (cu ochii minţii) (517c). Forma binelui e cauza a ceea ce e

drept şi frumos *în orice lucru*; ea e, în plus, cauza producătoare a luminii, a soarelui etc., etc. (517b-c).

În concluzie, pasajul 506d-509d ne spune că:

– trebuie să distingem între „Binele însuşi" (analogul soarelui) şi „Forma binelui" (analogul luminii);

– Formele, „obiectele inteligibile", sînt produse ale Binelui însuşi (ceea ce concordă cu *Timaios*);

– Binele însuşi se află „deasupra" domeniului inteligibilelor, ca *făurar* al lor;

– dacă „Forma binelui" e „ultimul lucru ce poate fi văzut, deşi numai cu dificultate" (517b), atunci *Binele însuşi nu poate fi cunoscut*, ceea ce confirmă pasajul 506d, unde Socrate se arată sceptic cu privire la capacitatea sa de a vorbi despre Bine.

Se creionează, aşadar, patru momente ale ascensiunii spre cunoaşterea Formei binelui:

L_1 – privirea (cu ochiul trupului) a lucrurilor multiple în „lumina amestecată cu întunericul" (508d), în „lucirile nopţii", cînd ochiul e „*aproape* orb" (508c); e prezentă aici metafora cunoaşterii celei mai precare, a opiniei despre „ceea ce naşte şi piere".

L_2 – privirea (cu ochiul trupului) a lucrurilor multiple în plină lumină solară, cînd ochiul „vede plin de siguranţă", şi în el „*apare* existînd vederea cea adevărată" (508d).

L_3 – privirea (cu ochiul sufletului) a întregii străluciri a „ceea-ce-este", a Fiinţei sau Formelor; aceasta e „cunoaşterea" (508d).

L_4 – „cunoaşterea supremă" a Formei binelui.

Nu e foarte clar dacă acestea sînt cele patru momente intenţionate de Platon; nu e clară nici corespondenţa dintre ele şi momentele similare sugerate de celelalte două analogii. În ambele chestiuni, comentatorii oferă păreri divergente. Nu voi intra, în acest context, în amănuntele acestei problematici; o enormă literatură exegetică stă la îndemîna celui interesat. Voi urmări cu precădere degajarea sensului principal al argumentării lui Platon şi oferirea unei reconstrucţii raţionale a ei, pentru a lumina, cît de cît, textul, recunoscut ca obscur.

Ce este, de fapt, această *analogie* (a soarelui)? Unii vor fi înclinaţi să vadă în ea o alunecare a autorului spre poezie. Asemenea fragmente, interpretate în termeni de „mituri“ şi „metafore“, au favorizat interpretarea filosofiei platoniciene ca gen literar, contrar spiritului raţionalist („ştiinţific“) ce domina în Academie. Sigur că acest pasaj e obscur şi, prin urmare, se pretează la orice interpretare. Dar nu e greu de observat că, în spatele analogiei, Platon *argumentează* [32].

Discursul său aproximativ despre „odrasla Binelui“ nu poate ascunde utilizarea, implicită, începînd cu 506e, a ceea ce logicienii vor numi mai tîrziu *argumentul prin analogie*. E vorba de un argument logic nedeductiv, inductiv şi, deci, probabil. Schema sa generală e aceasta:

Dacă A şi B au proprietăţile *p,q,r* şi
Dacă A are proprietatea *s*

E probabil ca B să aibă proprietatea *s*.

În exemplul nostru: dacă vederea şi cunoaşterea au anumite proprietăţi comune (analoage) (e.g. vederea e exercitată de ochiul corpului/cunoaşterea e exercitată de ochiul sufletului; vederea e actualizată de lumină/ cunoaşterea e actualizată de Forma binelui) şi dacă ultima cauză a vederii este Soarele, atunci e probabil ca şi cauza ultimă a cunoaşterii să fie un analog al Soarelui, *Binele însuşi*. „Eu îl numesc pe soare odrasla Binelui. ... Căci ceea ce Binele este în locul inteligibil, în raport atît cu inteligenţa, cît şi cu inteligibilele, acelaşi lucru este soarele faţă de vedere şi de lucrurile vizibile“ (508c).

Desigur, recunoaşte chiar Platon, formulările sale sînt încă pline de neajunsuri şi neclarităţi; ele reprezintă doar o „opinie despre Bine“ (509c). Tocmai de aceea e util să fie completate cu o nouă tentativă, analogică, de elucidare. Analogia liniei divizate va fi mai puţin metaforică, deşi plină de noi obscurităţi.

---

32 „Dar tocmai *raţionamentele* sînt, în cea mai mare măsură, instrumentele acestui om“ (ale filosofului) (582d). De altfel, opoziţia netă trasată de autor între „iubitorul de imagini“ (poet, dramaturg sau iubitor de artă) şi „iubitorul de adevăr“ (filosoful) ar trebui să închidă disputa pe tema caracterului literar sau neliterar al filosofiei practicate de Platon.

509d-513e

Analogia liniei divizate

Platon introduce aici o distincţie terminologică pe care o voi folosi în continuare: el numeşte cele două „lumi“ de care a fost vorba pînă acum „domeniul vizibilului“ şi, respectiv, „domeniul inteligibilului“ (509d).

Să ne imaginăm acum o linie divizată în două, segmentele rezultate simbolizînd cele două domenii (fiecare diviziune e divizată, la rîndu-i, în două, aşa încît vom avea în total patru segmente: L_1 - L_4).

Domeniul vizibilului e divizat în cele două segmente pe criteriul „clarităţii şi al neclarităţii“ obiectului, i.e. al gradelor de *aletheia* sau de neascundere (de „adevăr“):

L_1 – „imaginile“, e.g. umbre, imagini ale obiectelor în apă sau în oglindă etc. (510a), simbolizînd cunoaşterea cea mai precară a adevărului celui mai ascuns. Ea e copia unor originale care se află la al doilea nivel ontologic.

L_2 – nivelul „obiectelor“ multiple, e.g. plante, animale etc. Entităţile din L_1 „seamănă“ cu cele din L_2, sînt imagini neautentice ale acestora, uneori complet distorsionate, ca în cazul iluziilor perceptive. Trecînd la L_2 trecem la un nivel mai neascuns al neascunsului, aflăm într-un grad mai mare ce sînt lucrurile în autenticitatea sau „adevărul“ lor. Dar e clar că ele nu *sînt realmente* aşa cum ne apar aici (acesta e încă domeniul opiniei). „Criteriul pentru distingerea acestor segmente ale liniei a fost adevărul şi lipsa de adevăr; iar imaginea stă faţă de original precum domeniul opiniei faţă de cel al cunoaşterii“ (510a, trad. de R. Waterfield).

Domeniul inteligibilului se subdivide, la rîndu-i, în două segmente:

L_3– obiectele matematice, e.g. dreptunghi, cerc, număr etc. Cunoaşterea acestor obiecte (*dianoia*) – cunoaşterea matematică – e o cunoaştere raţională, nu perceptivă, *din ipoteze*, adică ea se bazează pe „postularea“ unor concepte (definiţii) şi enunţuri prime (ipoteze de existenţă a obiectelor matematice primitive), neîntemeiate pe altceva, evidente. Din ele se deduce cunoaşterea matematică şi dincolo de ele nu se trece (matematicianul „nu se îndreaptă spre principii, ci spre capăt“ (spre concluzii) – 510b). Această cunoaştere e mai sigură şi mai apropiată de ce sînt lucrurile dincolo de ceea ce

vedem (e mai autentică sau mai „adevărată“), dar neajunsurile ei constau în faptul că încearcă să bazeze cunoscutul pe necunoscut (corpul cunoaşterii pe „postulate“ doar *presupuse*, nu justificate) şi, pe de altă parte, nu se desprinde complet de cunoaşterea perceptivă: căci matematicianul raţionează, totuşi, folosindu-se de contrapartea fizică a constructelor matematice (figuri desenate, numere desenate, mulţimi de obiecte etc.) (511a)[33].

În fine, ultima subdiviziune a domeniului inteligibilului, căzînd sub arta „dialecticii“, încearcă să depăşească postulatele, atingînd zona unei cunoaşteri nepostulaţionale pe deplin justificată în sfera arhetipurilor pure, a „principiului tuturor“ (511b), i.e. Formele (Circularitatea ca atare, Unul, Doiul etc.).

L_4– Formele, i.e. Forma Circularităţii, Dreptăţii etc.

Această formă de cunoaştere, care ajunge la cel mai neascuns neascuns, la cel mai adevărat adevăr, la forma cea mai autentică a lucrurilor, la Modelele lor ontologic-originare, e o „coborîre pînă la capăt“, fără nici un apel la analogi sensibili.

Acestor patru domenii de adevăr le corespund patru „reflectări în suflet“ sau stări cognitive: „reprezentarea“ (*eikasia*) (L_1), „credinţa“ (*pistis*) (L_2),

---

33 „E important să remarc faptul că alegerea ipotezelor iniţiale nu e liberă. Matematicile sînt, pentru greci, cum o şi indică semantica termenului, «cunoştinţe» legate într-un anume fel de problema realităţii lucrurilor. Platon împărtăşeşte pe de-a-ntregul această viziune. În principiile pe care matematicile le adoptă ca puncte de plecare, filosoful vede ipotezele proprii acestor ştiinţe, dar ele nu-şi conservă acest statut decît în măsura în care nu li se asigură o fondare ontologică. Ar fi, prin urmare, o mare greşeală să credem că Platon a împărtăşit ceea ce noi, modernii, numim concepţia *ipotetico-deductivă* asupra matematicii, pentru care alegerea ipotezelor este liberă.

Afirmarea existenţei *obiectelor* matematice lasă într-adevăr deschisă întrebarea «de unde şi cum ştiţi că există asemenea entităţi cum sînt planul fără grosime, linia fără lăţime etc.?». Această problemă de fundamente e una meta-matematică. Or, în a doua regiune a inteligibilului, raţionamentul nu mai face apel la figuri, atingînd realităţi inteligibile de un alt ordin“ (M. Caveing, *Platon et les mathématiques*, în E. Barlin, M. Caveing, *Les philosophes et les mathématiques*, Ellipses, Paris, 1999, p. 12).

„inteligenţa analitică“ (*dianoia*) (L_3) şi „intelecţia pură“ (*noesis*) (L_4). Nu trebuie confundate aici „capacităţile“ mintale, ca proprietăţi dispoziţionale ale minţii, e.g. *nous* (tradus cu „intelect pur“), cu „produsele“ sau actualizările lor, care sînt procese mintale, tipuri de cunoaştere, e.g. *noesis* (care, pentru a evita asemenea confuzii, ar trebui tradus prin „intelecţie pură“, nu prin „intelect pur“). Fragmentul (511d-e) nu e prea clar din acest punct de vedere.

O ultimă teză semnificativă apare la 511e: aceea că, în limbajul lui Platon, gradul de autenticitate al unui lucru pe scara ontologică schiţată de analogii se numeşte grad de „participare la adevăr“ a acelui lucru. Un cuţit desenat „participă“ la (e o copie a) unui cuţit real, acesta din urmă avînd un grad de autenticitate (sau „adevăr“) mai mare. Dar cel mai mare grad de adevăr îl are Forma cuţitului. Paralel cu aceste grade diferite de participare la adevăr (aspectul ontologic), vom avea grade diferite de „certitudine“[34] ale formelor de cunoaştere asociate fiecărui nivel ontologic.

514a-518d

Analogia peşterii

În analogia peşterii componenta narativă e mult mai prezentă. Tocmai de aceea interpretarea sensului profund al acestor pasaje ar trebui făcută luînd în considerare *toate* cele trei analogii, deşi paralelismele nu sînt întotdeauna perfecte. E ceea ce voi face în paragrafele următoare.

Să asemănăm acum, ne îndeamnă Platon, firea noastră în privinţa educaţiei, cu următoarea întîmplare. Mai mulţi oameni imaginari, care niciodată nu au trăit altundeva şi nu au văzut altceva, vieţuiesc în fundul unei peşteri, legaţi de stînci pentru a nu putea privi decît înainte. Şi înainte se află un perete al peşterii pe care ei văd variate umbre: umbre ce, pentru noi, ar putea părea umbre de oameni, de animale, de plante. Pentru ei, în limitele orizontului lor cognitiv, în care nu au auzit de oameni, de animale sau de plante, umbrele *pur şi simplu* (umbre a nimic!) sînt toată realitatea. Umbrele pe care le văd sînt considerate şi numite de ei „realitate“ sau „adevăr“ (515b-c).

---

[34] Grade de „claritate“ (Bloom, Waterfield); grade de „claritate şi certitudine“ (Cornford). Sensul termenului „certitudine“ din traducerea românească nu trebuie prea mult modernizat.

Ce se întîmplă însă *de fapt*: de fapt, aceste umbre nu sînt decît proiecţia, cu ajutorul luminii unui foc palid aflat în spate, a contururilor unor statui, păpuşi etc., care sînt, la rîndu-le, *simulacre* (copii imperfecte) ale obiectelor reale. Vocile păpuşarilor, reflectate de pereţii peşterii, par să le dea viaţă. Dar oamenii noştri nu ştiu acest lucru.

Acum, dacă aceşti oameni ar fi dezlegaţi din lanţuri şi întorşi cu faţa către foc, ei ar avea revelaţia descoperirii că ceea ce considerau că este „realitatea", „adevărul" nu era decît o înşelătoare aparenţă (ei vedeau umbrele unor obiecte, nu obiectele însele). Ei vor realiza faptul că, privind acum spre statui şi păpuşi *înţeleg mai bine* (mai clar) despre ce este vorba, văd cum stau lucrurile *în realitate.* În termenii epistemologiei metafizice a lui Platon, „acum ei se află mai aproape de ceea-ce-este şi, întorşi către ceea-ce-este *în mai mare măsură*, văd mai conform cu adevărul" (515d). (Reacţia psihologică a subiecţilor, care, datorită obişnuinţei, ar putea accepta cu greu noua situaţie, incomodă din punct de vedere cognitiv (vezi 515d-e), e redundantă în argumentare.)

Şi dacă, în plus, aceşti oameni ar ieşi *afară din peşteră*, în plină lumină solară, le-ar trebui un timp pentru a se obişnui; la început, ei ar vedea mai comod în întunericul nopţii, ori privind la umbrele lucrurilor ori la reflecţiile lor în apă, căci în cazul acestora există o îngemănare de lumină şi umbră. Doar apoi ar putea privi direct la „lucrurile ele însele" (516a). La urmă vor privi soarele însuşi, „cel ce cîrmuieşte totul în lumea vizibilă" şi care e, într-un fel, „răspunzător şi pentru imaginile acelea, văzute de ei în peşteră" (516b).

Analogia e foarte transparentă şi e decodificată de Platon însuşi (517b – 518d). Lumea din peşteră şi cea din afara peşterii corespund primelor două mari diviziuni ale liniei: domeniul vizibilului şi, respectiv, domeniul inteligibilului. Între ele există o relaţie de „asemănare" sau de participare la adevăr. Lumea din peşteră e „asemănătoare" cu lumea din afară, focul din interior e analogul soarelui etc. (517b). Iar întregul suiş din întunecimea iluzorie a peşterii spre strălucirea solară simbolizează „suişul sufletului către locul inteligibilului" (517b), progresul cunoaşterii spre adevărul cel mai adevărat (ceea ce eu voi numi *ascensiunea dialectică*).

Reluînd schema anterioară:

L_1 – umbrele simulacrelor pe peretele peşterii; adevărul cel mai neadevărat, neascunsul cel mai ascuns, cunoaşterea cea mai iluzorie, incertă, neclară.

L_2 – simulacrele şi focul (simulacru al soarelui) care le luminează palid; ele sînt *originalele* umbrelor, pe care acestea din urmă le

„imită“. La rîndul lor, simulacrele din peşteră sînt copii ale „lucrurilor reale“ din exteriorul peşterii; a le cunoaşte („vedea“) pe acestea din urmă înseamnă, evident, a vedea mai adevărat.

L_3 – imaginile lucrurilor reale din exteriorul peşterii (reflexii în apă, imaginile nocturne etc.); ele sînt o imagine vagă a realităţilor autentice ale căror copii le văzuserăm în peşteră. Dar încă nu sînt chiar realitatea, ceea-ce-este.

L_4 – obiectele însele din afara peşterii, simbolul a ceea-ce-este, al Formelor. Ele sînt esenţa a ceea ce există, esenţă la care se ajunge prin pătrunderea diferitelor straturi (grade) de adevăr (autenticitate).

În acest spaţiu al inteligibilului (afară din peşteră), Binele ocupă un loc aparte. El e „mai presus de toate“, e ultimul lucru care poate fi văzut, după toate celelalte Forme. Căci aici, din nou, *Binele e considerat o Formă* (517c) care pare a avea însă un statut special: ea e nu numai cauza lucrurilor vizibile, ci şi a celorlalte Forme („fiind pricina pentru tot ce e drept şi frumos“[35]; „producînd *adevăr*[36] şi intelect“ – 517c). Asupra statutului Binelui voi reveni într-un paragraf special.

Aici se încheie pasajele analogiilor. Care a fost rostul introducerii lor? În esenţă, sensul prezenţei lor aici e acela de a indica viziunea lui Platon cu privire la „cea de-a doua cale“ pe care sufletul trebuie s-o urmeze pentru a ajunge la cunoaşterea supremă. Regele-filosof trebuie educat în acest spirit, iar sufletul lui trebuie „răsucit“ dinspre domeniul „devenirii“ înspre domeniul a „ceea-ce-este“. Problema următoare – şi cu aceasta atingem tema metodologică a dialecticii platoniciene – e: în ce constă această „artă a «răsucirii»“ (518d) şi care e legătura ei cu nivelurile de realitate sau adevăr?

---

[35] „El e responsabil de tot ce e drept şi frumos, *indiferent de circumstanţe*“ – trad. de R. Waterfield; felul cum Waterfield înţelege pasajul ne duce cu gîndul la Forma Binelui ca fiind cauza tuturor celorlalte Forme (a se corobora şi cu 509b: „acestea (i.e. fiinţa lucrurilor, capacitatea lor de a fi, nu doar de a fi cunoscute) *purced tot de la el*“ (de la Bine)). Traducerea lui Grube nu pare să sugereze aceeaşi interpretare: „El e cauza a tot ce e corect şi frumos *în orice lucru* (*in anything*)“. Originalul nu pare univoc în această privinţă.

[36] Termenul „adevăr“ e folosit ambiguu de Platon; el desemnează în anumite contexte „autenticul“, care are grade (deci ipostaza lui e plurală), în altele e singular şi sinonim cu cel mai înalt grad de adevăr, cu Formele, e.g. 478a; 501d; 585c.

518d-541b

5. **Ascensiunea dialectică**

Scopul ultim al educării regelui-filosof nu e de a-l învăţa cît mai multe, ci de a-i forma, printr-un exerciţiu adecvat, anumite capacităţi intelectuale şi morale care să favorizeze „răsucirea sufletului" spre tărîmul Formelor: cu alte cuvinte, a-i forma capacitatea de a „vedea" Formele şi, pînă la urmă, divinul Bine. Numai în felul acesta va putea el să fie un conducător autentic, să „întărească coeziunea cetăţii" şi să o dureze conform adevărului (518d-521b).

Expresia *ascensiune dialectică* e sugerată chiar de Platon, atunci cînd descrie (518a-541a) acest drum spre Forme: drumul e „o *ascensiune* ...către *ceea-ce-este.* Aceasta afirmăm că este filosofia cea adevărată" (521c). El e – în limbajul alegoriei peşterii – „călătoria" sufletului în afara întunecimilor pămîntului (532c).

Această ascensiune dialectică (filosofică)[37] pare a consta din mai multe *etape* de întărire a sufletului, din mai multe faze ale educaţiei filosofice.

E vorba, mai întîi, de parcurgerea unor discipline sau *arte propedeutice* (acesta e „preludiul" procesului – 531d), menite să confere învăţăcelului o „armonie interioară", chiar dacă nu încă o „ştiinţă" (522a): *gimnastica* (arta armoniei trupeşti), *muzica* (arta ritmului ce se imprimă în suflet) şi diversele *meserii.* Toate acestea cad însă în afara filosofiei sau dialecticii şi marchează zona aparentului, a „vizibilului". Ele rafinează doar abilităţile omului cotidian şi fac parte, de fapt, din programa şcolilor publice elementare.

Al doilea stadiu e unul *intermediar* între „dialectică", în sensul ei tare (ca artă a accesului la Forme) şi aceste îndeletniciri care „nu oferă o ştiinţă". E vorba de studiul (la care nu are acces, de regulă, omul cotidian) unor ştiinţe a căror menire directă constă în mai mult decît o *pregătire* a sufletului; menirea lor e să *deschidă* sufletul pentru vederea Formelor. Sînt menţionate în acest sens *aritmetica, geometria plană, geometria în spaţiu, astronomia matematică şi teoria matematică a muzicii*[38]. Statutul lor intermediar e

---

[37] „Nu cred că vei atribui capacitatea dialectică decît celui ce practică o dreaptă şi cinstită filosofare" (*Sof.* 253e).

[38] Pentru o discuţie detaliată a naturii acestor ştiinţe în Academie, vezi D. Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy*, Clarendon, 1999, cap. 4.

sugerat de faptul că Platon le consideră, pe de o parte, *propedeutice* (ele ne apropie, ne „conduc spre" *ceea-ce-este* – 531e), iar pe de alta ca *parte* iniţială a metodei dialectice (căci sînt o condiţie necesară a exerciţiului acesteia – 531e)[39]. „Călătoria dialectică" – aşa cum ne-o sugerează analogia peşterii – pleacă de la reflecţia critică asupra datelor senzoriale şi parcurge „toată această practică a artelor" pe care le-am menţionat, avînd astfel puterea „de a înălţa partea cea mai bună a sufletului către contemplarea supremului bine din cele-ce-sînt" (532c).

Se poate vorbi oare aici de *două sensuri ale dialecticii platoniciene*? Spre un răspuns afirmativ sîntem împinşi de chiar afirmaţiile lui Platon: la 539c el vorbeşte de un sens *inferior* al dialecticii (un sens „mai puţin vrednic de cinste"); se are în vedere sensul său vechi, socratic, legat de „discuţiile în contradictoriu" (539b)[40]. Acest sens preliminar („arta de a discuta în contradictoriu") nu trebuie confundat cu un al doilea sens, cel de *cunoaştere supremă*, aflată „deasupra învăţăturilor, precum un acoperiş" (534e). Căci cei ce practică dialectica în sens socratic se menţin încă la suprafaţa lucrurilor, la nivelul aparenţelor, fără a avea acces la Forme (454a)[41].

---

39 În legătură cu aceasta, G. Ryle vorbeşte de „valoarea *gimnastică* (de exerciţiu) a dialecticii", Platon admiţînd „valoarea gimnastică (i.e. de exerciţiu, antrenament – *V.M.*) a astronomiei, geometriei şi eristicii" (*Plato's Progress*, Cambridge University Press, 1966, pp. 57-58).

40 La acelaşi sens se referă în *Cratylos* 390c: „Iar pe omul care ştie cum să pună şi să răspundă la întrebări îl vei numi *dialectician*". Acest sens poate fi considerat „inferior", pentru că el nu duce la concluzii pozitive, la adevăr, ci doar la respingerea poziţiei preopinentului. El respinge ceea ce era considerat pe nedrept adevărat, deschizînd astfel drumul spre adevăr. Dar avînd acest caracter negativ, dialectica socratică pare adesea „un joc de dragul jocului şi contrazicerii", periculos pentru formarea convingerilor tinerilor (*Rep.* 539c).

41 Profesorul Christopher Kirwan nu vede motivele pentru care eu am distins, în continuare, două sensuri ale dialecticii platoniciene. El consideră că singurul sens propriu al dialecticii, cel puţin în *Republica* II-X, este cel pe care eu l-am numit „dialectica noetică": „Discuţia, *dialegein*, cu privire la ce este fiecare lucru, în maniera socratică, poate spera să ducă în cele din urmă dincolo de concluziile aporetice ale lui Socrate însuşi (concluzii cu privire la care *Republica I* e un splendid exemplu), anume la cunoaşterea veritabilă a Formelor; iar matematicienii trebuie să insereze această procedură, ca un «pas în sus», în

De altfel, din literatura de interpretare rezultă destul de clar că dialectica platoniciană a fost înţeleasă în felurile cele mai diferite, şi aceasta cu atît mai mult cu cît chiar gîndirea lui Platon a suferit o evoluţie în această privinţă. O opinie destul de răspîndită printre comentatori e că textele platoniciene ne oferă două[42] concepţii complet diferite cu privire la *methodos dialektike*, concepţii asociate scrierilor de tinereţe, respectiv celor de maturitate. Platon ar fi trecut de la o înţelegere socratică a dialecticii ca „examinare a propoziţiilor denumite «ipoteze» prin tragerea consecinţelor din ele" (*elenchos*), schema logică generală fiind cea a lui *Modus Tollens*[43], la o metodă „complet diferită", al cărei scop este stabilirea unui „principiu prim cu ajutorul unei anume

---

cadrul «pasului în jos» al deducţiilor lor, pentru ca teoremele pe care ei le deduc să nu fie doar deduse (*sumpeplektai*, 533c), ci cunoscute. (Aici el pare a fi devenit conştient de diferenţa dintre cunoaşterea conceptuală, i.e. a cunoaşte o Formă, şi cunoaşterea propoziţională, i.e. a cunoaşte un adevăr, e.g. o teoremă. Aceasta e ceea ce Mureşan numeşte dialectică noetică, i.e. dialectică ducînd spre *noesis*. Eu nu cred că Platon admite vreun alt sens în *Republica* II-X.)"

Părerea mea e că nu putem separa Cărţile I şi II-X ale *Republicii*. Trebuie să le găsim raţiunea de a fi împreună între copertele aceleiaşi lucrări. După cum sugerează destul de transparent Platon, dialectica nu e un moment (o metodă unică), ci o „călătorie" cu momente diverse (532b-c). Şi chiar dacă am pune momentan Cartea I între paranteze, în Cartea VI (539a) găsim una din referirile lui Platon la „discuţiile dialectice", i.e. „discuţiile în contradictoriu", adică tocmai cele ilustrate strălucit în Cartea I.

42 M. Frede consideră că există „un spectru de forme ale dialecticii" platoniciene, de la „dialectica didactică" (ce conduce interlocutorul spre adevăr), prin „dialectica elenctică" (ce duce la respingerea „autorităţii" tezei iniţiale ca punct de vedere competent), pînă la „dialectica gimnastică" (un exerciţiu liber de argumentare/respingere a două teze opuse) (*Plato's Arguments and the Dialogue Form,* Oxford Studies in Ancient Philosophy, 1992). G. Ryle (*Dialectic in the Academy*, în R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge, 1965, 1967) leagă strîns dialectica de *elenchos* („Dialectica este utilizarea *adecvată* a metodei care conduce într-un *elenchos* pe cel ce răspunde, graţie unei secvenţe de întrebări strategic aranjate", p. 57), distingînd mai multe ipostaze ale ei: peirastică sau probatorie, gimnastică, cathartică, filosofică. Aceasta din urmă vizează „aducerea la lumina zilei a relaţiilor dintre *semnificaţie* şi *adevăr*" – p. 42.

43 W. şi M. Kneale, *Dezvoltarea logicii,* Editura Dacia, Cluj, 1974, Vol. I, p. 16.

intuiţii fulgerătoare, aproape mistice"[44]. În faţa acestei diversităţi, procedura cea mai rezonabilă ar fi să restrîngem, pe cît putem, aria analizei la o perioadă îngustă sau, mai bine, la o singură lucrare. În acest fel voi proceda în continuare referindu-mă esenţialmente la *Republica*. Cred, în plus, că ceea ce Platon discută aici e mai propriu să fie numit *ascensiune dialectică*, adică un *ansamblu* de metode – avînd o legătură cu sensurile diferite ale dialecticii amintite mai sus – menit să poarte sufletul spre Forme.

Ce este, atunci, mai exact, *dialectica socratică*? Ea este activitatea sufletului care „trezeşte intelectul" (523e), i.e. îl provoacă spre a persevera în căutarea răspunsului la întrebarea: Ce este X?

Cum are loc această „provocare":

Senzaţia ca atare nu atrage intelectul spre cercetare, căci ea redă direct un anume aspect *separat* al lucrului, de pildă faptul că acum văd degetul meu arătător.

Dacă însă *reflectez* la o proprietate a degetului (pe care o percep), e.g. mărimea lui, atunci pot spune: degetul meu arătător e *mare* în comparaţie cu degetul mic, dar e *mic* în comparaţie cu creionul meu. Deci degetul meu arătător e *mare şi mic* în acelaşi timp, posedă două proprietăţi polare, ceea ce „pune sufletul în încurcătură", căci aceasta i se pare sufletului „absurd" (523b-524b). De aici nevoia unei cercetări ulterioare.

În genere, intelectul sesizează asemenea „contradicţii", încurcături (*aporiai*) atunci cînd reflectează asupra datelor furnizate de simţuri (asupra „domeniului vizibilului"). Tocmai evidenţierea consecinţelor paradoxale ce rezultă din cunoaşterea senzorială nereflectată, din cunoaşterea aparentului, e specialitatea dialecticianului socratic[45]. Cartea I din *Republica* e un asemenea pasaj socratic: plecînd de la „faptul" empiric al diferitelor definiţii ale dreptăţii

---

[44] Vezi J. Lucas, *Cuvînt înainte* la V. Mureşan (ed.), *Valorile şi adevărul moral*, Alternative, Bucureşti, 1995, p. 6. Dimpotrivă, W. şi M. Kneale cred că avem de-a face aici cu metoda, *perfect logică*, a căutării definiţiilor prin „diviziune şi reunire" (*op. cit.*, p. 18), iar E. Boutroux – cu o metodă *a priori* şi „transcendentă" de „definire" sau de „elaborare a conceptelor", adică de „reducere a lumii sensibile guvernate de legea devenirii la o lume inteligibilă guvernată de legea fiinţei, adică de legea permanenţei simplului şi a reunirii asemănătorilor, ca şi a separării contrariilor" (*Leçons sur Platon*, Editions Universitaires, Paris, 1990).

[45] „Avea dibăcia de a scoate argumente din fapte" (D. Laertios).

vehiculate în epocă (în vorbirea comună, în viaţa politică, în practica tribunalelor), Platon evidenţiază concluziile „contradictorii“ ce decurg din acceptarea lor necritică. Un *anume gen*[46] de contradicţie (a fi P şi a fi ~ P, în raport, însă, cu referenţiale diferite) e marca *aparentului*, a iluzoriului, a cunoaşterii fenomenale[47] în care se cantonează omul obişnuit[48].

Instrumentul intelectual inventat pentru a scoate asemenea aporii din fapte e *elenchos*-ul (respingerea prin interogatoriu încrucişat). După unii comentatori, dialectica platoniciană se reduce la practica *elenchos*-ului[49]. După alţii, dialectica elenctică nu înseamnă încă filosofie, ci *pregătire* pentru filosofie[50]. Ceea ce e îndeobşte acceptat e că dialogurile timpurii ale lui Platon fac uz prin excelenţă de această metodă de analiză: „Principala metodă a dialogurilor timpurii ale lui Platon e *elenchos*-ul socratic. «Elenchos» în sensul larg înseamnă a examina o persoană cu privire la un enunţ pe care aceasta l-a făcut, punîndu-i întrebări care să antreneze alte enunţuri, în speranţa că acestea vor clarifica înţelesul şi valoarea de adevăr ale enunţului iniţial. Cel mai des, valoarea de adevăr aşteptată e falsul; şi astfel «elenchos»-ul în sens îngust e o formă de interogatoriu încrucişat sau de respingere. În acest sens, el e aspectul cel mai izbitor al comportamentului lui Socrate în dialogurile timpurii ale lui Platon“[51].

---

46 „Linişteа se află între cele două afecte (plăcerea şi suferinţa), iar acum ea apare ca fiind ambele – atît neplăcere, cît şi plăcere.“ Dar „liniştea nu este ceva plăcut în raport cu suferinţa, ci *pare a fi*; ea *pare a fi* supărătoare, pe de altă parte, în raport cu plăcutul, fără să fie, ea însăşi, ceva plăcut. Nimic nu-i sănătos în aceste fantasme, raportate la plăcerea adevărată, ci e aici doar un fel de amăgire“ (583e; 584a). Irwin o numeşte „coprezenţă a opuşilor“.

47 „Nu este atunci necesar ca ei să aibă de-a face cu plăceri amestecate cu neplăceri, *fantome şi umbre* ale adevăratei plăceri...?“ (586b).

48 „...disputele subtile care nu duc altundeva decît spre *aparenţă*, sfadă, atît în tribunale, cît şi în cazul unor întruniri private“ (499a).

49 Pentru Platon, „dialectica este arta de a vorbi prin care combatem sau susţinem o temă cu ajutorul întrebărilor şi răspunsurilor celor care discută“ (D. Laertios, *Despre doctrinele şi vieţile filosofilor*, Editura Academiei, 1963, p. 216).

50 „Dialectica socratică reflectă exerciţiile zilnice cu care se antrenau Socrate şi asociaţii săi“ (G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge University Press, 1966, p. 216). Platon ar fi ajuns la filosofie tocmai pentru că a abandonat dezbaterea de inspiraţie sofistică pe bază de întrebări şi răspunsuri.

51 R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon, 1962, p. 7.

Sensul *elenchos*-ului a fost îndelung controversat. Pentru a nu lungi discuţia, voi spune că nu cred că există un *singur* sens „veritabil". Iată de ce voi analiza acum trei fragmente exemplare, care furnizează trei nuanţe de sens complementare care se combină în înţelesul acestui concept.

Mai întîi, *Menon* 84a-c: *elenchos*-ul e un raţionament, de cele mai multe ori complex (nu pur şi simplu deductiv, ci şi inductiv, analogic etc.), care nu *respinge*, nici nu *demonstrează* o teză, cum de regulă e interpretat, ci duce la răspunsul *nu ştiu* al preopinentului, preopinent care plecase de la convingerea dogmatică după care el *ştie* cum stau lucrurile, cum se construieşte, de pildă, un pătrat cu suprafaţa dublă faţă de a unui pătrat dat. *Elenchos*-ul transformă atitudinea dogmatică a ignorantului, care e convins că ştie răspunsul la problemă, într-una dubitativă (el „nu mai crede că ştie"), „făcîndu-l să se simtă în încurcătură". Acesta e un prim pas înainte pe calea adevărului („acum este într-o situaţie mai bună faţă de lucrul pe care nu-l ştie"), căci acum „va căuta bucuros să afle" ceea ce mai înainte „i se părea că ştie". Rezultatul *elenchos*-ului e, în acest caz, indicarea faptului că opinia iniţială a omului obişnuit, acceptată dogmatic drept adevăr, era doar o *părere* (*doxa*). Drumul pînă la adevărul cel mai adevărat rămîne, pentru el, la fel de lung.

Sofistul, 230a-e: acest fragment completează concluzia anterioară; *elenchos*-ul (tradus în ediţia română prin „examen critic") ne apare ca un mijloc de purificare intelectuală (*catharsis*) în vederea avansării spre adevăr; căci nu poate avansa spre adevăr cel ce crede că ştie deja adevărul. Procedura constă, ca şi în cazul precedent, în a pune faţă în faţă opiniile preopinenţilor şi a arăta că ele se „contrazic" sau antrenează dificultăţi. Efectul e o stare de iritare iniţială, urmată de adoptarea unei atitudini mai flexibile, mai modeste şi de... punerea la lucru. Analogia medicală se impune şi aici: aşa cum organismul trebuie să se purifice pentru a putea să se dezvolte, mintea trebuie să se debaraseze de opiniile false sau contingente pentru a avea acces la adevărul necesar.

În fine, al treilea fragment e din *Apărarea lui Socrate*, 29e-30b: el relevă dimensiunea morală a *elenchos*-ului: pentru ca un om să devină virtuos (e.g. drept) el trebuie să ştie ce e virtutea (dreptatea). În morala intelectualistă a lui Platon, practicarea virtuţii e bazată pe *cunoaşterea* virtuţii, iar cunoaşterea presupune înlăturarea opiniilor superficiale (scop servit de *elenchos*).

Dacă e corectă această interpretare a *elenchos*-ului (raţionament menit să evidenţieze coprezenţa opuşilor – care e marca *aparenţei* – în încercarea de a defini ceva), atunci *Cartea I a* Republicii *reprezintă partea elenctică, preliminară, a ascensiunii dialectice spre Forma Dreptăţii*. Ea nu e o

interpolare accidentală, comisă de editori ulteriori, în textul de bază, ci un fragment cosubstanţial, menit să arate că părerile curente despre dreptate (ale lui Cephalos, Polemarchos, Thrasymachos etc.) nu sînt neapărat false (ele nu sînt *respinse stricto sensu*, după cum nici nu se *demonstrează* un alt punct de vedere), ci duc la concluzii (sau conţin presupoziţii) care se „contrazic" reciproc. Or, acesta este semnul *aparenţei*, al opiniei (*doxa*), opuse adevăratei cunoaşteri (524a-e).

Poate că punctul de vedere cel mai răspîndit e că *elenchos*-ul e un „test" al valorii tezei susţinute de interlocutor prin derivarea tezei *contrare*, deci prin evidenţierea caracterului „contradictoriu" al punctului de vedere susţinut de interlocutor[52]. Interpretarea pe care o susţin aici e că procedura nu e logic deductivă; mai degrabă interlocutorul e făcut, prin întrebări abil puse, să ajungă la o opinie, pentru ca apoi tot el, prin alte întrebări, să ajungă la o opinie diferită. Rezultatul e o *aporie*, o încurcătură, e atribuirea unui predicat către un subiect şi apoi atribuirea predicatului contrar către acelaşi subiect (dar nu neapărat în raport cu aceleaşi circumstanţe). Iată un exemplu clar din Cartea I – intervenţia lui Polemarchos; acesta, urmîndu-l pe Simonides, dă un anumit răspuns la întrebarea „Ce este dreptatea?", şi anume:

(DS) „Drept e actul de a da fiecăruia ceea ce îi datorezi, adică prietenului bine şi duşmanului rău."

Urmează patru argumente elenctice ale lui Socrate şi cred că efectul lor e cel menţionat mai sus: evidenţierea statutului de *doxa* al lui (DS). Iată reconstrucţia celui de-al doilea argument (333e-334b):

(1) (DS).

Socrate procedează la generalizarea unei teze despre arte din constatări empirice, despre cazuri particulare de arte: medicina e arta vindecării corpului

---

[52] H. Benson, *Definition and the Socratic Elenchus*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, VIII, 1990, p. 57; la fel, Ryle, *op. cit.*, p. 50. L. Strauss, S. Sayers, G. Vlastos etc. interpretează *elenchos*-ul ca *respingere*, prin reducere la absurd, a tezei preopinentului. Răspunsul fals *p* e eliminat pentru că e contrazis de *q*, iar *q* e recunoscut de preopinent ca adevărat. *Elenchos*-ul îl convinge pe preopinent că *s-a înşelat*. Şi eu cred că el conchide asta, dar nu o face *demonstrînd*, ci arătînd că *p* este un adevăr *contingent* (*doxa*).

(în mîna medicului cinstit), dar acelaşi set de cunoştinţe şi abilităţi (*know how*) poate folosi la îmbolnăvirea corpului (de către medicul necinstit); paznicul e totodată cel mai destoinic să fure; cel ce ştie să păzească banii ştie cel mai bine şi să-i fure. Teza generală e:

(2) Orice artă (sau meşteşug) de a face X include totodată cunoştinţele şi abilităţile necesare pentru a face non-X.

Polemarchos acceptă această generalizare.

În plus, el acceptă teza că bancherul adevărat (omul care ştie să păzească banii) e şi *drept* (căci el, ca bancher veritabil, nu ia ceea ce *nu i se cuvine*). Deci, prin instanţializare:

(3) Dreptatea (bancară) e arta de a păzi banii.

Din (2) şi (3) rezultă:

(4) Dreptatea (bancară) e arta de a păzi banii şi totodată arta de a fura banii.

Concluzia formulată explicit de Socrate e eliptică şi poate induce în eroare: „Dreptatea e un fel de artă a hoţiei, doar că e folositoare prietenilor şi vătămătoare duşmanilor" (334b); de fapt, concluzia e o *aporia*, un impas, o dificultate: că dreptatea e arta de a păzi şi de a fura înseamnă, într-o formă explicită, că *dreptatea (bancară) e arta de a păzi banii (de către bancherul cinstit) şi arta de a fura banii (de către bancherul necinstit).* Aceasta nu e o contradicţie logică, ci o „coprezenţă a opuşilor":

(5) Dreptatea (bancară) are proprietatea F (în privinţa A) şi proprietatea ~ F (în privinţa B).

Aceasta nu înseamnă, deci, nici că (1) e falsă, nici că mulţimea «(1), (2), (3)» e „contradictorie"; ci doar că, dacă plecăm de la premisa că (DS) e adevărată şi acceptăm şi alte premise, atunci ajungem la concluzia că adevărul lui (DS) e unul de tip *contingent:*

$\Diamond$(DS) & $\Diamond$~(DS).

Acest preambul elenctic al *Republicii* e *parte* a ascensiunii dialectice, pentru că „cei ce nu sînt în stare să obiecteze şi să răspundă obiecţiilor (nu) vor şti vreodată ceva din cele despre care afirmăm că trebuie să ştie" (531e).

511b-e; 531-534

Care e, acum, cel de-*al doilea sens al dialecticii platoniciene*? El e mult mai obscur şi mai problematic decît primul. Pasajele relevante din *Republica* mi se par 511b-e şi 531-534. Aici se face o distincţie între *noesis* (intelect pur, contemplare), ce are ca obiect Formele, şi *dianoia* (inteligenţă analitică), ce are ca obiect entităţile matematice. Ambele sînt o depăşire a *doxei*, a cunoaşterii empirice, ele asigurînd, în modalităţi diferite, un acces la lumea inteligibilului (cunoaşterea matematică fiind, totuşi, doar o fază intermediară, o *apropiere* de Forme, pentru că ea rămîne, prin apelul la figuri geometrice desenate şi la mulţimi de obiecte, ancorată parţial în sensibil).

Dialectica noetică (cum am putea numi acest al doilea sens, în contrast cu *dialectica elenctică*) e capacitatea de a „percepe raţiunea esenţei fiecărui lucru" (534b). Ea apare ca o *prelungire şi împlinire* a dialecticii elenctice: „cel care nu ar putea distinge (Binele) cu ajutorul raţiunii, extrăgîndu-i Ideea din toate celelalte, şi *care nu ar trece, parcă luptînd, prin toate obiecţiile, silindu-se să obiecteze la rîndu-i conform cu esenţa, şi nu cu opinia* (aici avem o referire evidentă la dialectica elenctică – *V.M.*), acela nu va putea fi numit cunoscător al Binelui însuşi" (534b).

În concluzie, „ascensiunea dialectică" e o expresie care vrea să surprindă sensul larg al dialecticii platoniciene, sensul unei „metode" care aspiră să îmbrăţişeze întreaga realitate; ea pleacă de la artele şi îndeletnicirile oamenilor ca de la un „preludiu" ce ne menţine la nivelul opiniei, pentru a ajunge la ştiinţele dianoetice (aritmetica, geometria, astronomia) – care rămîn şi ele la nivelul opiniei, dar totodată „prind ceva din ceea-ce-este" (533b), constituind un pas intermediar între opinia bazată pe simţuri şi cunoaşterea necesară a Formelor. Neajunsul cunoaşterii dianoetice e că se bazează pe „postulate", pe aserţiuni iniţiale *presupuse* ca adevărate, dar pentru care nu există nici o întemeiere ontologică (ia ca punct de plecare „ceea ce nu se cunoaşte"). Dialectica noetică trebuie să depăşească acest impas epistemic; ea trebuie să „suprime postulatele" şi să origineze cunoaşterea în ceea-ce-este *neipotetic*, în adevărul pur. Cum are loc acest salt în neipotetic, în spaţiul Formelor

pure, iată un lucru pe care Platon nu îl explică nicăieri. Acesta e unul din cele mai obscure puncte ale gnoseologiei platoniciene[53]. S-ar putea ca accesul intelectului unui om viu la Forme să fie imposibil dacă acceptăm teza platoniciană că Formele sînt realităţi transcendente, „create de zeu“ sau necreate, eterne, iar accesul la ele e doar unul *mistic*, printr-un contact al sufletului desprins de trup, după moarte. În aceste condiţii, „anamneza“ (reamintirea) Formelor de către sufletul încorporat în contact cu lucrurile tranziente *nu e niciodată perfectă* (*Phaidon,* 67b; 73a-76a).

Ipoteza mea e că nici nu avem nevoie de accesul direct la Forme, de pildă la Forma Dreptăţii, pentru a înţelege demersul din *Republica*. Pentru un cercetător, pentru un filosof, ascensiunea dialectică poate avea loc doar pînă *în apropierea* Formelor (a căror cunoaştere rămîne un ideal asimptotic), adică pînă la un stadiu analog cunoaşterii entităţilor matematice, care „prinde ceva din Forme“. Voi argumenta că modelul „cetăţii ideale“ e o *construcţie raţională contrafactuală* (un model teoretic ideal al statului drept şi al omului drept) – similar ca funcţionalitate modelului geometric al spaţiului fizic (e.g. cerului) din astronomia matematică – în cadrul căreia Platon încearcă să „şlefuiască“ noţiunea de „dreptate“ pentru a regăsi ceva din strălucirile Formei Dreptăţii. În aceasta rezidă esenţa acestui dialog: el aplică dialectica la elucidarea unui concept – *dikaiosyne*. El e un dialog dialectic, nu propriu-zis politic.

În *Scrisoarea a VII-a*[54] Platon pune destul de clar problema accesului la Forme: el spune că există cinci „elemente“ ale cunoaşterii „oricărui lucru existent“: numele lucrului, definiţia, imaginea, ştiinţa şi Forma lucrului. Cunoaşterea Formelor are drept condiţie necesară cunoaşterea celorlalte patru elemente auxiliare: „dacă cineva nu izbuteşte într-un chip oarecare să prindă cele patru elemente ale fiecăruia dintre aceste lucruri, nu poate să ajungă la ştiinţa completă a acelui al cincilea lucru (în sine)“ (342). Această „cunoaştere propoziţională“ (R. Hare), această cunoaştere discursiv-raţională presupune „frecarea“ reciprocă a acestor elemente, utilizînd metoda dialecticii elenctice (344), pînă cînd „ţîşneşte... lumina *noesis*-ului“ (p. 344). Dar contactul noetic cu Formele nu e o cunoaştere propoziţională („cuvintele sînt un aşa de imperfect mijloc de exprimare“ – 343), ci una prin *contact direct*, prin „vedere“ sau revelare (*Rep.* 518c; *Parm.* 134-135).

---

53 Pentru diverse ipoteze interpretative, vezi Robinson, *op. cit.*, cap. X.

54 Platon, *Scrisorile, Dialoguri suspecte, Dialoguri apocrife*, Editura IRI, Bucureşti, 1996 (trad. de Şt. Bezdechi).

Definiţiile sînt copii imperfecte ale Formelor. Însă prin definiţii ne putem apropia (asimptotic) de Forme şi *putem comunica cunoaşterea* astfel obţinută (cunoaşterea noetică e incomunicabilă – tocmai de aceea *Republica* nu poate depăşi nivelul cunoaşterii propoziţionale, pre-noetice). Platon şi Aristotel au inventat *definiţiile reale* sau esenţiale[55] tocmai pentru a răspunde la întrebarea: „Ce înseamnă pentru un anumit lucru *să fie*?". Ce înseamnă pentru un cerc *să fie cerc*? După R. Hare, menirea dialecticianului *ca om care utilizează limbajul* e să stabilească definiţiile reale şi, astfel, rafinîndu-le treptat, să se apropie cît mai mult de Forme.

A da o definiţie reală înseamnă a răspunde la întrebarea: „Ce este X?", ceea ce e totuna cu a întreba „Care e esenţa sau natura lui X?" şi, *la limită*, „Care e Forma lui X?". Dar Forma nu poate fi prinsă niciodată în limbaj (*Scrisoarea VII*, 344; *Parm.* 134; *Tim.* 29d; 51e). Ea e o entitate *ne-spaţio-temporală.*

Ar mai trebui, poate, menţionat că definiţiile reale se pot obţine nu numai prin metoda diviziunii, căutînd genul proxim, ci, sub influenţa gîndirii matematice, şi prin indicarea genezei obiectului definit: cosmosul din *Timaios* este *mai aproape* de adevăr, ceea ce rezultă din construcţia geometrică propusă în acest dialog. Mi se pare că, sub aspect metodologic, şi definiţia dreptăţii din *Republica* e o definiţie genetică.

Voi încheia acest paragraf făcînd o analogie contemporană care să sugereze deplasarea metodologică făcută de Platon prin trecerea de la dialectica elenctică din *Republica I* la dialectica noetică din restul dialogului. Mi se pare că aceasta seamănă cu trecerea, în spaţiul filosofiei analitice, de la sensul curativ al filosofiei (Wittgenstein) la acela constructiv (Ramsey). Wittgenstein spunea în cursurile sale de la Cambridge că „ceea ce facem noi, făcînd filosofie, e să punem în ordine noţiunile noastre, să clarificăm ceea ce *poate* fi spus despre lume. Sîntem prinşi într-o încurcătură (*aporia – V.M.*)

---

[55] „Socrate... se consacră problemelor etice în care căuta noţiunile generale, îndreptîndu-şi cel dintîi atenţia asupra studiului definiţiilor... Platon, impresionat de acest procedeu, ajunse la concluzia că el se poate aplica la altfel de obiecte decît cele sensibile. Astfel de noţiuni generale ale celor ce există le numi el Forme" (Aristotel, *Metafizica* 987b,1-5).

„Epictet presupune că Socrate a încercat să facă în etică ceea ce Hipocrat a făcut în medicină, căutînd un mod de abordare a realităţii care să stea la baza opiniilor simţului comun cu privire la virtute" (T. Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, 1995, pp. 26-27).

cu privire la ceea ce poate fi spus şi încercăm să ieşim din această încurcătură. Această *activitate* de clarificare e filosofia"[56].

Surprinzător, filosoful austriac prinde aici o trăsătură specifică şi dialecticii socratice: anume aceea că filosofia nu e o arhitectură de adevăruri, ea nu constă în producerea de rezultate pozitive, ci, dimpotrivă, ea nu duce la nici un rezultat. Filosofia e o *activitate* (curativă), un *catharsis*[57]. Desigur, exerciţiul elenctic, eminamente negativ, nu e prin aceasta şi inutil. El lămureşte atenienilor – cum observa G. Ryle – datoriile lor morale (*Apărarea*, 29d; 31b; 36c; 39d); le dezvăluie noi aspecte cu privire la noţiunile noastre fundamentale (curaj, dreptate, frumuseţe etc.) şi respinge unele teze inadecvate sau preţiozităţile intelectuale. Dar filosofia nu e o construcţie teoretică.

În schimb, pentru Ramsey, acest sens dat activităţii filosofice nu e satisfăcător. Filosoful trebuie să articuleze tezele sale în *teorii*, iar elucidarea conceptuală e privită ca o activitate ce are loc în cadrul teoriilor. „Preocupările filosofului în legătură cu înţelesul nu sînt o simplă chestiune de lexicografie. În cazul acestora definiţiile sînt legate de teorii şi tocmai *puterea teoriilor* e cea care explică funcţionarea conceptelor la fiecare nivel."[58] De exemplu, e de părere Ayer, prin elucidarea conceptului de simultaneitate în cadrul teoriei relativităţii, A. Einstein a elaborat, „în parte, o teorie filosofică".

Dialectica noetică presupune şi ea elaborarea unui cadru teoretic contrafactual, i.e. un model ideal al cetăţii şi al omului, în spaţiul căruia să se elucideze articulaţiile interne şi funcţionarea conceptului de „dreptate". Majoritatea comentatorilor au observat această remarcabilă cotitură metodologică: „În restul *Republicii* se trece la un alt stil de argumentare. Nu mai găsim aici mici argumente vioaie bazate pe premise discutabile. În locul acestora asistăm la o lărgire a discuţiei, pledoaria lui Platon în favoarea dreptăţii e edificată pe fundalul unei *teorii de fond* ample şi bogate cu privire la natura persoanei şi societăţii"[59].

Cred că atît Platon, cît şi aceşti autori au avut intuiţii de fond similare; le-au exprimat însă în forme diferite.

---

56 Desmond Lee (ed.), *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-1932*, Blackwell, 1980.

57 „Eu nu sînt în măsură să ştiu nimic, dar sînt gata să cercetez împreună cu tine..." (*Crat.* 391a).

58 A. Ayer, *Ce este filosofia analitică?*, Conferinţă la Congresul Mondial de Filosofie, Düsseldorf, 1978.

59 J. Annas, *op. cit.*, p. 57.

506e-517d

6. **Nivelurile de realitate şi de cunoaştere**

Ce legătură există între „ascensiunea dialectică“ şi nivelurile de cunoaştere (*eikasia, pistis, dianoia, noesis*) şi de realitate (adevăr) sugerate de analogiile din *Republica VII*? Ascensiunea dialectică e o înălţare prin aceste niveluri de cunoaştere. Voi încerca să elucidez suplimentar, în acest paragraf, sensul acestor niveluri de cunoaştere şi al obiectelor lor, urmărind să explic raţiunile *teoretice* pentru care a fost introdus modelul „cetăţii ideale“.

Pentru a ne reaminti concluziile comentariului la cele trei analogii, voi rezuma conţinutul analogiei liniei divizate şi al analogiei peşterii în următorul desen:

	Peştera			**Linia divizată**		
Afară din peşteră (Domeniul inteligibilului)	Soarele	Binele	L_4			
	Lucrurile reale	Forme		Circularitatea ca atare	*noesis* (intelect pur)	*episteme* (ştiinţă)
	Reflexiile şi umbrele lucrurilor reale	Abstracţii matematice	L_3	Cercul geometric	*dianoia* (inteligenţă analitică)	
În peşteră (Domeniul vizibilului)	Simulacre, focul	Obiecte fizice	L_2	Cercul desenat pe nisip	*pistis* (convingere)	*doxa* (opinie)
	Umbrele simulacrelor pe peretele peşterii	Imagini, umbre, tablouri	L_1	Imaginea cercului în oglindă	*eikasia* (reprezentare)	

Voi mai reaminti aici că „adevărul“ (*aletheia*) are un sens ontologic (autenticitate, *real* – Vlastos). Că un lucru e „adevărat“ înseamnă aici că el (prietenul adevărat, aurul adevărat) posedă acele proprietăţi care permit identificarea lui ca fiind ceea ce este (i.e. identificarea lui ca prieten sau ca aur); asemenea proprietăţi ar mai putea fi numite *esenţiale* sau *necesare*: fără ele prietenul nu e prieten. Nu întîmplător, aşadar, observă Heidegger că „Platon concepe *ousia* (esenţa) drept *idea* (Formă)“[60]. În ochii subtili ai

[60] M. Heidegger, *Doctrina lui Platon despre adevăr*, în M. Heidegger, *Repere pe drumul gîndirii*, Editura politică, Bucureşti, 1988, p. 198.

filosofului german, Platon identifică, mai mult, *to on* (Fiinţa, ceea-ce-este) cu *ousia* (esenţa) şi cu *idea* (Idee, Formă).

În legătură cu *gradele de adevăr sau realitate* sugerate de desenul de mai sus şi de comentariul meu anterior, trebuie spus că Platon nu foloseşte *expresis verbis* această formulă. El vorbeşte de ceva ce „este întru totul" şi de ceva ce „nu este deloc" (477a), de ceva ce e „întru totul real" şi de ceva ce „nu este realul" (597a); apoi, în analogia peşterii, el spune că vederea simulacrelor din peşteră înseamnă a te afla „mai aproape de ceea ce este" şi a vedea „mai conform cu adevărul" (515d); în fine, el vorbeşte de lucruri care cad „între existenţa pură (*purely real* – Vlastos) şi inexistenţa absolută", fiind ceva ce „pare să fie şi totodată să nu fie" (477a).

Rezultă deci suficient de clar că Platon avea în vedere *grade de adevăr* sau de autenticitate. Care e semnificaţia lor vom vedea mai clar după ce vom discuta, în continuare, diferitele interpretări date capacităţilor cognitive umane care corespund riguros acestor „niveluri" de realitate. Din acest punct de vedere, distincţia majoră care subîntinde cele trei analogii e aceea dintre opinie (*doxa*) şi cunoaştere sau ştiinţă (*episteme*)[61]. Ambele sînt de două feluri: opinia inferioară e *eikasia*, cea superioară (mai „clară") e *pistis*. Ştiinţa inferioară e *dianoia*, cea superioară e *noesis*. Să încercăm o caracterizare de detaliu a acestora:

Ce este, aşadar, *eikasia* („reprezentare") şi ce simbolizează umbrele de pe peretele peşterii? În opinia lui V. Karasmanis[62], obiectele *eikasiei* sînt lucrurile şi acţiunile lumii sensibile, accesibile omului de rînd. Voi include aici şi operele de artă (ca imitaţii ale imitaţiilor) (*Republica* X), dar şi „realitatea" vieţii politice de fiecare zi: „Voi, ca şi noi, veţi dura cetatea în stare de trezie, iar *nu în vis*, *aşa cum sînt durate azi majoritatea cetăţilor*, de cei ce se luptă unii cu alţii pentru nişte umbre şi se sfădesc pentru dreptul de a cîrmui" (520c-d). Obiectul *eikasiei* este, prin urmare, complex: de la obiecte fizice, la acţiuni sociale şi obiecte artistice. Mai

---

61 E de subliniat că Platon nu utilizează prea atent acest cuplu terminologic: uneori el opune *noesis* (contemplare, „vedere") lui *doxa;* apoi, *noesis* şi *episteme* figurează cînd ca opusele lui *doxa* (deci acoperă jumătatea superioară a liniei), cînd ca o formă de cunoaştere a Formelor (deci acoperă doar pătrimea superioară a liniei) (508c; 510b; 534a; 517b; 511d-e). Voi utiliza *episteme* drept corelativul lui *doxa*, iar pe *noesis* ca o specie, superioară, de *episteme.*

62 V. Karasmanis, *Plato's Republic: The Line and the Cave*, Apeiron, XXI, 3 (1988).

mult, obiectul *eikasiei* e numai un *aspect* al acestei realităţi exterioare. Ce aspect? Acela care e „judecat de către senzaţii" şi care „nu atrage intelectul" (523b), nu-l provoacă epistemic. *Eikasia* e, aşadar, facultatea *cunoaşterii comune* a omului de pe stradă, a politicianului, a artistului ghidat de propriile trăiri. Educaţia acestei facultăţi se face prin disciplinele învăţămîntului public, prin gimnastică, muzică şi meserii (522a-c).

Ce este *pistis* („credinţă")? E o treaptă a cunoaşterii care marchează un pas înainte pe calea devoalării adevărului, a apropierii de „original". Dincolo de metafore, unii comentatori au văzut în *pistis* cunoaşterea sofistică. Alţii – cunoaşterea furnizată de matematica aplicată[63]. Pasajul 523a-524d sugerează această a doua interpretare: Karasmanis e de părere că Platon distinge aici două tipuri de percepţie: cea care nu provoacă gîndirea să reflecteze (e.g. percepţia acestui deget) şi cea care o provoacă (o „trezeşte"). În ce sens o trezeşte? În sensul că evidenţiază în acelaşi obiect proprietăţi contrare, e.g. degetul e *mare şi mic*, liniştea e *plăcere şi neplăcere* etc. Astfel „sufletul ajunge în încurcătură" (*aporia*), fiind obligat să-şi pună întrebarea cum e *în realitate* degetul sau liniştea (524a). Aşa ajunge sufletul să facă apel la matematică (şi intelect), depăşind nivelul *percepţiei nereflectate*[64]. Karasmanis crede că, în *Republica*, *pistis*, ca şi *dianoia*, au de-a face cu cunoaşterea matematică: „obiectele *pistis*-ului sînt diagramele vizibile, cele ale *dianoiei* sînt inteligibilele (Formele)"(p. 164). Chiar şi în cazul cunoaşterii morale, *pistis*-ul ar însemna „utilizarea matematicii aplicate"; în acest caz, omul de „la nivelul *eikasiei* vede actele drepte sau nedrepte aşa cum îi apar; dar la nivelul *pistis*-ului avem judecătorul (sau avocatul) care cunoaşte legile şi care judecă dacă un act e drept sau nu conform acelor legi"[65].

În acest ultim caz, cred că lucrurile nu stau aşa. Dacă judecătorul ca atare e omul *pistis*-ului, atunci el nu se deosebeşte de omul *eikasiei*, căci

---

63 Idem, pp. 162-164.

64 „Putem spune că omul *pistis*-ului analizează aparenţele şi ajunge la primele elemente ale realităţii. El compară mărimi, caută proporţiile matematice în natură, caută figurile geometrice în obiectele sensibile şi mişcările regulate ale cerurilor (astronomia), dînd astfel explicaţii fizice / matematice fenomenelor naturale" (Karasmanis, *op. cit.*, p. 166). Pentru un Pithagora, bunăoară, lucrurile existente „sînt doar o imitaţie a numerelor" (Aristotel, *Metafizica* 987b).

65 V. Karasmanis, *op. cit.*, pp. 167-168.

doar despre retori şi despre judecătorii obişnuiţi spunea Platon că „se ceartă pentru nişte umbre". În plus, referirea exclusivă la matematica aplicată (de exemplu, „matematica politică") scapă din vedere elementul distinctiv al acestei forme de cunoaştere: contradicţia, *aporia*, care „trezeşte" intelectul. (Matematica nu e o metodă a punerii în evidenţă a aporiilor, dar e o ştiinţă care *sugerează* că realitatea autentică nu e cea vizibilă, ci cea inteligibilă.) În fine, *pistis* nu se referă doar la formele *matematizabile* de cunoaştere. La 517d Platon descrie alegoric revenirea filosofului în „lumea vizibilului" în două trepte: călătorul se confruntă mai întîi „pe la tribunal sau pe aiurea" cu „umbrele dreptăţii" (în simbolistica sa, aceste umbre sînt obiect al *eikasiei*) şi, mai apoi, cu „statuile de la care provin umbrele" (i.e. originalele, care sînt obiect al *pistis*-ului), în legătură cu care „se iau la întrecere cu alţii" (517d), adică intră într-o dispută elenctică. Prin urmare, *pistis* pare să se refere şi la forme de cunoaştere *nematematică* aplicabile la probleme sociale, morale, politice.

În concluzie, dacă *eikasia* e cunoaşterea persoanei care crede că ştie ştiind doar ce-i furnizează simţurile, *pistis,* cunoaşterea raţională critică, e *cunoaşterea dialectică în sens socratic*, cunoaşterea care pune intelectul în funcţiune, sesizînd aporiile şi încercînd să le depăşească prin desluşirea a ce se ascunde în spatele lor. În acest sens, *pistis* „conduce către intelectul pur", către „firea lucrurilor" (523a), i.e. e un prim pas către domeniul inteligibilului, prin evidenţierea faptului că aparenţele sînt înşelătoare. Forma-standard de *pistis* e cunoaşterea sofistică.

***Dianoia* („inteligenţa analitică")** reprezintă saltul în „domeniul inteligibilului"; ea e cunoaşterea unor entităţi neempirice, inteligibile: entităţile matematice (obiecte care „nu pot fi decît gîndite, fiind imposibil să fie cumva percepute" – 526a). Nu e vorba deci, aici, de matematica „utilizată în chip profan" în scopuri practice de către oştean, meşteşugar, negustor sau arhitect, ci de *matematica pură,* al cărei singur scop e cunoaşterea (525c).

Dar *dianoia* e doar prima treaptă pe care sufletul o parcurge în „domeniul inteligibilului", cea care-l deschide spre Forme (525d; 526b), care *facilitează* (nu realizează efectiv) cunoaşterea Formelor (care „... te poartă spre a vedea *mai uşor* Forma Binelui" – 526e).

O dispută a avut loc pe tema dacă obiectul *dianoiei* e acelaşi cu obiectul *noesis*-ului, anume Formele. Karasmanis, ca şi Annas, crede că da[66]. Diferenţa

---

[66] „Omul *dianoiei* gîndeşte în termeni de Forme" (Karasmanis, *op. cit.*, p. 170).

dintre cele două trepte ale domeniului inteligibilului ar fi una exclusiv metodologică, nu ontologică, de obiect; nu există entități matematice „intermediare". Aş încerca să argumentez contrariul.

În primul rînd, *dianoia* nu e *vederea* Formelor, ci e un *mijloc* ce *facilitează* şi *premerge* vederea Formelor: „Ea reprezintă un mijloc de *a trage* sufletul spre adevăr şi de *a pregăti* inteligenţa filosofului" (527b); *dianoia* e „un preludiu" al temei centrale: cunoaşterea Formelor prin dialectică (531d); ea e un „auxiliar" pe care se bazează dialectica noetică (533d). În programa Academiei, studiul matematicilor, între 20 şi 30 de ani, făcea parte din faza *preparatorie.*

În al doilea rînd, într-un anume sens (introducînd distincţia dintre „obiect direct" şi „obiect indirect"), se poate spune că *eikasia* are ca obiect ceea ce constituie obiectul *pistis*-ului: anume în sensul că obiectul *direct* al *pistis*-ului poate fi privit ca obiect *indirect* al *eikasiei* (în sensul că obiectul direct al *eikasiei* e o copie imperfectă a originalului care e obiectul direct al *pistis*-ului, deci acest obiect direct al *pistis*-ului e obiectul indirect (prin intermediul copiei) al *eikasiei.* La fel stau lucrurile cu relaţia dintre *pistis* şi *dianoia*; se poate spune că obiectul *indirect* al *pistis*-ului e abstracţia matematică (cercul matematic, numărul ca atare), iar obiectul său *direct* sînt copiile acestora: obiectele circulare, mulţimile de lucruri etc. Dar numai confundînd *obiectul direct* cu cel *indirect* vom putea spune că *pistis*-ul are ca obiect entităţile matematice. Aşadar, tot numai în acest sens *indirect* Formele ar putea fi obiectul *dianoiei.* Obiectul ei direct e reprezentat de entităţile matematice abstracte, care sînt, în calitatea lor de copii imperfecte ale Formelor, *produse ale minţii umane*; ele nu sînt creaţii ale zeului şi nici existenţe eterne. Figurile geometrice, relaţiile numerice „prind ceva din ceea-ce-este" sau „parcă întrevăd în vis ceea-ce-este" (533b), dar nu *sînt* ceea-ce-este.

În al treilea rînd, rezultă clar din 534a că *doxa* se raportează la *episteme* tot aşa cum se raportează obiectele lor unul la altul („ceea ce devine" la „ceea-ce-este"). Dar, adaugă Platon, în acelaşi mod se raportează *noesis* la *pistis* şi *dianoia* la *eikasia* (deci şi obiectele lor se vor raporta similar: obiectele *noesis*-ului şi *pistis*-ului sînt „originalele" faţă de care obiectele *dianoiei,* respectiv *eikasiei* sînt „copii" imperfecte (vezi şi 511e)).

Faptul că *există* aici un „intermediar" ontologic e sugerat direct şi de textul platonician: „Vrei să distingi acea *parte a domeniului autentic (real) şi inteligibil* care stă în faţa ochilor dialecticianului ca fiind unul mai clar decît *cealaltă parte*, care stă în faţa ochilor matematicienilor" (511c, trad. de R. Waterfield). Distincţia ontologică dintre două sfere ale inteligibilului e, aici, clară.

Dar, fiind o cunoaştere intermediară, *dianoia* are ceva atît din *pistis* (matematicianul utilizează, totuşi, figuri fizice ajutătoare; el pleacă de la „postulate" pe care le consideră „evidente" – 510b-e), cît şi din *noesis* (e o cunoaştere cvasi-certă, i.e. cunoaştere prin demonstraţie, deşi „postulatele" îi limitează această certitudine; e o cunoaştere despre *obiecte inteligibile*, neempirice, imuabile, care „prind ceva" din Forme, căci „geometria e ştiinţa a ceea ce veşnic este" – 527b).

În rezumat, *dianoia* este cunoaşterea abstractă, de tip matematic (dar nu numai matematic), desfăşurată prin construirea unor *modele ideale*, fără legătură cu faptele empirice (modele contrafactuale), în vederea elucidării conceptuale, intelective, a unor noţiuni fundamentale: ce este unul şi multiplul, marele şi micul, circularitatea, dreapta, punctul etc. (524c). Ea e o activitate a sufletului încă îngrădită de limitările corporale ale fiinţei umane, care se ajută în raţionamentele sale de figuri geometrice desenate ori de definiţii postulate ale unor asemenea concepte. Aceste modele contrafactuale (ideale) sînt „originalul" unor „copii" imperfecte: mersul anotimpurilor, lunilor şi anilor, navigaţiei, agriculturii etc. (527d). Descrierea platoniciană ne sugerează aici o relaţie care nu e alta decît relaţia dintre modelul matematic ideal al cerului imaginat în *Timaios* şi cosmosul fizic real, obiect al observaţiilor astronomilor empirici, care „tinde" să „aproximeze" acest model[67].

O întrebare importantă pentru tema noastră e aceea dacă putem vorbi de o *dianoia nematematică*.

Deşi Platon nu îi afirmă explicit existenţa, am arătat deja că nimic nu ne împiedică să apreciem că el a crezut că poate exista o *dianoia etică*. Karasmanis consideră că aceasta ar fi posibilă numai în măsura în care într-un asemenea domeniu s-ar putea aplica modele matematice, ceea ce – găseşte el – e destul de problematic (p. 169). *Eu cred, dimpotrivă, că modelul cetăţii ideale e un asemenea exemplu (matematic,* dacă îl privim din unghi pur metodologic, *nematematic* sub aspectul conceptelor utilizate) *de dianoia etică, menit să elucideze conceptul politico-moral de dreptate*[68].

***Noesis* („intelect pur", „contemplare", „vedere")** semnifică o modalitate de cunoaştere directă a Formelor (532a). Platon crede că omul are

---

[67] Vezi G. Vlastos, *The Role of Observation in Plato's Conception of Astronomy*, în D.W. Graham (ed.), Gregory Vlastos, *Socrates, Plato and Their Tradition*, vol. II, Princeton University Press, 1995.

[68] Pentru o pledoarie detaliată în acest sens, vezi III, 2 şi ANEXA 3.

o asemenea capacitate, şi exerciţiul ei e exerciţiul dialecticii noetice care depăşeşte postulatele, ajungînd la *principiile adevărate neipotetice* (510-511). Platon nu explică nicăieri în ce constă această capacitate supremă[69]. Cea mai atractivă interpretare mi se pare cea în termeni de „viziune" sau cunoaştere intuitivă prin contact direct. Aceasta susţine că pasul dincolo de „postulate" nu e o formă de cunoaştere dianoetică, propoziţională, ci una prin contact direct, pe care „o avem tîrziu sau nu o avem deloc pe parcursul unei vieţi"[70]. Această iluminare, ce apare după un lung travaliu intelectual preliminar, e cea descrisă în *Scrisoarea a VII-a*: „Despre acest subiect (vederea Formelor – *V.M.*) eu n-am scris niciodată nici o scriere şi nici nu voi scrie, căci *el nu se lasă cuprins în cuvinte ca alte învăţături* [71], ci numai după ce te-ai familiarizat cu el multă vreme, trăind oarecum cu el laolaltă, adevărul răsare în suflet, cum ţîşneşte brusc lumina din focul aprins şi se hrăneşte singură" (341c).

Pentru un om, „vederea adevărului" nu e *niciodată* completă. Ea poate fi completă numai pentru sufletul descătuşat de limitările corporale, adică pentru sufletul eliberat prin moartea trupului; sensul acestui acces la Formă e, evident, mitic-metaforic, şi nu operaţional. În acest sens poetic, „filosofia e pregătire pentru moarte"[72]. Pentru sufletul încorporat al filosofului, aflat în căutarea adevărului cu privire la cetatea dreaptă şi la omul drept, stadiul tangibil cel mai înalt al cunoaşterii, al „ascensiunii" spre Forma Dreptăţii, e cel al *cunoaşterii dianoetice* a dreptăţii, care relevă ceva din strălucirea Formei corespunzătoare. Aşa se explică faptul că analiza dreptăţii în dialogul *Republica* se opreşte la elucidarea acesteia în spaţiul modelului aseptic al

---

69 Pentru patru interpretări tradiţionale, vezi Robinson, *op. cit.*, p. 162 şi urm.

70 Robinson, *op. cit.*, p. 174.

71 A se compara cu răspunsul dat de Socrate lui Glaucon în *Republica,* atunci cînd îi cere să descrie „sfîrşitul celălalt": „dragă Glaucon, nu vei mai fi în stare să mergi mai departe" ... căci ... „nu vei mai putea privi o imagine a lucrurilor despre care vorbim" (533a).

72 „Avem neîndoielnică dovadă că, dacă e să cunoaştem vreodată un lucru în toată puritatea lui, trebuie să ne detaşăm de trup şi să contemplăm, cu sufletul în sine, realităţile în sine. Dar asta nu se va petrece cît sîntem încă în viaţă, ci, cum reiese din raţionament, doar după ce vom fi murit. ... Atîta cît sîntem în viaţă, *cea mai mare apropiere de cunoaştere* o vom realiza-o ori de cîte ori, *după măsura puterilor noastre*, nu vom avea cu trupul legătură şi amestec cîtă vreme ele nu sînt absolut necesare, nelăsîndu-ne astfel molipsiţi de natura lui" (*Phaidon*, 66d-67a).

„cetăţii ideale", care cred că reprezintă, pe scara nivelurilor cunoaşterii din analogia liniei, segmentul *dianoetic*, al treilea. Întîlnirea directă cu Forma nu e accesibilă sufletului încorporat.

Care sînt acum şi cum trebuie interpretate *obiectele* acestor forme de cunoaştere?

477-480

---

7. **Formele**

Schema celor trei analogii sugerează clar *bifurcaţia ontologică şi gnoseologică* propusă de Platon: între o realitate autentică, aflată în spatele aparenţelor înşelătoare, şi chiar aceste aparenţe; între original şi copie, între ştiinţa veritabilă şi opinie, între „trezie" şi „vis". În termeni actuali, am putea zice că e prezentă aici, într-o formă tacită, presupoziţia filosofică a *realismului gnoseologic*, opus *fenomenalismului* sofiştilor: există o realitate autentică în spatele aparenţelor senzoriale înşelătoare; respectiv, realitatea se reduce la aparenţa senzorială, lucrurile sînt realmente ceea ce par a fi, totul se află la suprafaţă (pentru că susţineau că „omul e măsura tuturor lucrurilor" (Protagoras), „ei – sofiştii – ţineau la mai mare preţ probabilul (aparentul, plauzibilul) decît adevărul" – *Phaidros* 267a). Presupoziţia realismului e foarte clar formulată în *Phaidon* (79a): „Atunci, eşti de acord să postulăm existenţa a două categorii de realităţi: cele vizibile şi cele inteligibile".

Obiectul doxei e neproblematic: lucrurile exterioare, ca şi fenomenele mintale, naturale sau sociale; cele la care avem acces, în ultimă instanţă, prin simţurile corpului.

Obiectul agnoiei e nediscutat, dar probabil se referă la ceea ce nu poate fi, la acele stări de lucruri, fenomene naturale (din lumea devenirii) care sînt imposibile. Evident, ele nu pot fi obiectul cunoaşterii (nu pot cunoaşte faptul că „Bucureştii se află pe Lună").

Cel mai interesant obiect este cel al *noesis*-ului: Formele. Termenul *eidos* şi cel înrudit, *idea*, nu au fost creaţi de Platon. La Homer, ei se referă la „înfăţişarea", „aspectul" exterior al unui lucru. La Herodot, Tucidide şi Hipocrat, ei sînt folosiţi pentru a semnifica „natura constitutivă" a unui lucru: „*eidos*-ul bolii" e ceea ce azi am numi natura sau cauza esenţială a unei boli. Filosofii, în discuţiile lor ontologice (despre „natura lumii") au preluat acest termen şi i-au conferit o centralitate mai cu seamă în şcolile

antiatomiste şi antimaterialiste; aceştia erau „prietenii *eide*-urilor", cum le spune Platon în *Legile* 248a. Tradiţia filosofică a acestei idei e veche, pithagoreică; la Platon ea apare mai întîi în dialogul *Phaidon*, suferind rafinări ulterioare, fără a ajunge însă niciodată la o formă satisfăcătoare. Cu toate acestea, tema a rămas cea mai mult comentată în tradiţia platoniciană, poate şi datorită obscurităţii sale îmbietoare.

Iată în continuare o listă cu diferitele caracterizări pe care le-a folosit Platon în *Republica* pentru a contura conceptul de Formă şi noţiunile asociate lui:

	Cartea V 475e-480a	Cartea VI 507a-b	Cartea VII 523a-524d	Cartea X 596a-597d
1. Termeni pentru Forme	1. Frumos, urît, drept, nedrept, bine, rău 2. Dublu, jumătate, mare, mic, uşor, greu (476a, 479a-b)	Frumos, bun (507b)	Mare, mic, subţire, gros, moale, tare (523e)	Pat, masă (596b)
2. Trăsături ale obiectelor particulare	1. Multiple (476a) 2. Niciodată nu au proprietatea X fără a avea şi proprietatea ~X (479a) 3. Obiecte ale opiniei (479d) 4. Copii ale Formei corespunzătoare (476c) 5. „Între existenţă şi inexistenţă" (479c)	1. Mai multe lucruri care au acelaşi nume (507b) 2. Văzute, dar nu înţelese (507b)	1. (Relativ la proprietatea X) atît X, cît şi non-X (524a-c) 2. Vizibile, dar nu inteligibile (524c)	1. Multiple care au un singur nume (596a) 2. „Asemănătoare" Formei corespunzătoare (597a)
3. Trăsături ale Formei (597b)	1. Unică (476a) 2. X însuşi pentru orice proprietate X (476b-d) 3. Lucru care „este întru totul" (477a) 4. Obiect al ştiinţei (476d) 5. „Existenţă pură" (477a) 6. „Ceea ce este" (478a) 7. „Entităţi care rămîn mereu la fel" (479e) 8. „Acea esenţă permanentă şi neschimbătoare prin naştere ori pieire" (485b)	1. Unică (507b) 2. Gîndită, dar nu văzută (507b)	Inteligibilă şi nevizibilă (524c)	1. Unică (596b, 597c) 2. Făcută de zeu

F. Peters[73] e de părere că Platon a preluat de la Socrate această tematică, Socrate însuşi fiind interesat în chestiuni legate de definirea virtuţilor etice (definiţii reale, prin esenţele lucrurilor) în opoziţie cu relativismul moral al sofiştilor. Formele platoniciene au părut multora, inclusiv lui Aristotel, elaborări ale acestui tip de cercetare.

O uriaşă literatură exegetică s-a scris pe această temă, Platon lăsîndu-se interpretat în fel şi chip. Iată o listă de lecturi diferite, care sugerează această diversitate:

1. Interpretarea metafizică a lui Heidegger (în *Doctrina lui Platon despre adevăr*): Heidegger propune să traducem *eidos, idea* prin „aspect“ (*Aussehen*) sau „înfăţişare“ (adevărata *faţă* a lucrurilor). *Idea* este acel ceva prin care fiinţarea (lucrurile) se arată în „înfăţişarea“ ei, în adevărata ei faţă, adică lasă să se „vadă“ *ce-anume-este* fiinţarea. *Idea* este „fiinţa fiinţării“ (p. 198). „Platon concepe *ousia* drept *idea*“ (p. 198). *To on* (Fiinţa) = *ousia* (Esenţa) = *Idea* (Forma).

Metafizica este o cunoaştere a Fiinţei, a nivelurilor de existenţă cele mai adînci ale lumii, de care depind şi din care rezultă nivelurile vizibile. Or, la Platon există o „Idee a tuturor Ideilor“, anume Binele (*agathon*), temeiul şi sursa a tot ce există, inclusiv a Ideilor (Formelor), fiind o esenţă superioară acestora. Deoarece Binele e identificat cu divinul, *metafizica lui Platon e o teologie*. „Priveliştile pe care le oferă ceea-ce-lucrurile-însele-sînt, acele *eide* (Idei) constituie *esenţa* în a cărei lumină orice fiinţare se arată a fi o fiinţare sau alta“ (p. 186).

2. Interpretarea logică (B. Russell – *History of Western Philosophy*, G. Allen & Unwin Ltd., 1946, 1969):

Teoria Formelor este prima formulare a ceea ce în istoria filosofiei occidentale s-a numit „problema universaliilor“, i.e. problema naturii conceptelor generale. Această problemă a antrenat în Evul Mediu o celebră dispută logico-filosofică, „cearta universaliilor“, în care unii comentatori au determinat 13 poziţii diferite. Logicienii Evului Mediu denumeau conceptele generale („genurile“, conceptele ce se referă la clase de indivizi) *universalia*. Iată definiţia lui Albertus Magnus: Universalul e 1) „ceea ce e capabil să existe în mai mulţi“ şi 2) „ceea ce este predicat despre mai

[73] F. Peters, *Termenii filosofiei greceşti*, Humanitas, Bucureşti, 1993.

mulţi". De exemplu, „om" e un concept general ce pare să se refere la o natură comună tuturor oamenilor: *umanitatea*.

Au existat soluţii diferite cu privire la natura acestor concepte: de exemplu, Toma din Aquino dă o soluţie *realistă: universalia sînt realia*. Universalul, faptul-de-a-fi-om, umanitatea, are o triplă existenţă: a) *ante rem:* universalul are o existenţă anterioară în intelectul divin, ca model etern al lucrurilor create; aceasta e o reluare a teoriei lui Platon. b) *in re*: formele universale sînt şi *în materie*, ele constituie structura lucrurilor, dar ele provin de la „formele fără materie". Toma zice: „prin aceasta se verifică afirmaţia lui Platon că formele separate sînt principiile formelor care sînt *în* materie". c) *post rem:* universalele au o existenţă doar pe planul gîndirii, ca *abstracţii*.

Prin opoziţie, *nominalismul* neagă existenţa ideilor generale atît în lucruri, cît şi separat de ele. *Universalia sînt nomina*. Nu există decît grupuri de indivizi concreţi. Genurile sînt produsul gîndirii.

3. Interpretarea epistemologică (R. Hare, *Essays on Philosophical Method*, University of California Press, 1972).

Hare propune o interpretare în termeni de *alegere între limbaje* pentru a obţine ştiinţa. Pentru a avea o cunoaştere sigură, trebuie să înlocuim „limbajul datelor senzoriale" al sofiştilor (ce conţine termeni desemnînd senzaţii singulare) cu „limbajul lucrurilor" (în care se folosesc termeni generali). Altfel am rămîne la nivelul *empiriei*. Prin faptul că Platon propune să folosim termeni generali care semnifică Forme (i.e. o realitate ne-vizibilă, inteligibilă doar), el e un precursor al *epistemologiei realiste:* ştiinţa trebuie făcută folosind ipoteze despre inobservabile (e.g. forţă gravitaţională etc.); prin contrast, o epistemologie fenomenalistă susţine că ştiinţa trebuie făcută numai cu concepte ce se referă la mărimi observabile şi măsurabile.

4. Interpretarea vedică (E. Urwick, *The Platonic Quest*, Concord Grove Press, 1983):

Filosofia platoniciană este o religie (o legătură iraţională cu divinul). Filosoful nu e un cercetător, ci o combinaţie de înţelept, sfînt şi vizionar. *Muni* e „cel care vede", deşi nu poate spune. Scopul său final e „realitatea absolută", Binele, Brahman, i.e. „izvorul întregii fiinţări", inaccesibil intelectului, accesibil doar „revelaţiei mistice".

Pentru mulţi comentatori (E. Zeller, R. Hare, W. şi M. Kneale), dialectica platoniciană a fost, în ultimă instanţă, o *metodă de căutare a definiţiilor reale*, i.e. a celor ce surprind esenţa unui lucru. Metodele de

obţinere a definiţiilor reale erau mai multe: una, comentată mai ales de logicieni, e metoda *analizei* unei noţiuni şi a *sintezei* definiţiei sale reale (*Sofistul* 218e; *Phaidros* 266b; *Philebos* 16c etc.). Într-o asemenea interpretare a dialecticii, trecerea dincolo de postulate e chiar procesul de căutare a speciei infime a unei noţiuni.

Propun în acest comentariu ipoteza că şi şlefuirea unei definiţii prin construcţia unei teorii contrafactuale e tot o metodă de căutare a definiţiilor reale; ea e practicată în *Republica* (voi reveni la această problemă în capitolul III).

Nu voi încerca să mă detaşez critic de multitudinea de interpretări date Formelor. Ar fi un travaliu prea complicat şi, poate, fără ieşire. Fiecare interpretare poate să fi surprins ceva din gîndul lui Platon. Voi adopta dogmatic aşa-zisa interpretare predicativă, nu numai datorită plauzibilităţii sale, ci şi marelui număr de savanţi care, la rîndu-le, au îmbrăţişat-o. Voi arăta ce neajunsuri cred că are şi cum poate ea primi o înfăţişare mai bună: înfăţişarea modală.

Interpretarea predicativă. Textul platonician de referinţă pentru întreaga discuţie va fi *Rep*. 477-480, text analizat deja, în primă instanţă, în I, 2. Voi prezenta în detaliu interpretarea predicativă a lui F.C. White[74], completată pe alocuri cu interpretările similare ale lui J. Annas[75] şi N. White[76].

F.C. White pleacă de la fixarea sensului predicativ al lui „este“:

i) Ceva *este* înseamnă a exprima eliptic gîndul că, pentru un predicat F, acel ceva „este F“. J. Annas dă o interpretare identică: „«este» are sensul predicativ de «x este F»“ (p. 196).

ii) A spune că obiectul opiniei (*doxa*) „pare să fie şi să nu fie“ (477a) înseamnă, în această interpretare, a spune că, pentru o anume proprietate F, acel ceva „e atît F, cît şi non-F“. Iată şi interpretarea lui Annas: „Un obiect al opiniei «este şi nu este» în sensul de a fi F şi non-F; deci el trebuie să fie purtătorul unor predicate *opuse*“ (p. 202). Interpretarea lui N. White nu e diferită: lucrurile sensibile îşi poartă predicatele *cu anumite precizări* (*with qualification*). Ce înseamnă „cu anumite precizări“? Un pasaj din *Banchetul* 211a mi se pare lămuritor: „Frumosul în felul în care poate fi

---

74 F.C. White, *The Scope of Knowledge in Republic V*, în „Australasian Journal of Philosophy“, 62 (4), 1984.

75 J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, cap. 9.

76 N. White, *A Companion to Plato's Republic*, Hackett, 1979.

perceput" (cel regăsibil în lucrurile frumoase) este unul *relativ,* e predicat *cu anumite precizări*: e.g. un obiect X (un corp uman) este:

– frumos *în privinţa* p şi urît *în privinţa* q;

– frumos *în momentul* t şi urît *în momentul* r („cîteodată frumos, alteori nu");

– frumos *pentru persoana* a şi urît *pentru persoana* b;

– frumos *în locul* s şi urît *în locul* m;

– frumos *în raport cu obiectul* i şi urît *în raport cu obiectul* j; etc.

Pe scurt, în cazul *obiectelor sensibile*, predicatele se aplică „cu anumite precizări", adică urmate de clauza „relativ la..."; (cutare corp nu e absolut frumos, ci frumos într-o anumită privinţă şi urît în alta, frumos la tinereţe şi urît la bătrîneţe etc.). N. White numeşte aceste predicate „predicate incomplete". Utilizînd asemenea predicate incomplete construise Platon *aporiile* despre care afirmase apoi că sînt menite să „trezească" intelectul: un deget e mare în raport cu obiectul *i* şi mic în raport cu obiectul *j* etc. Deci *caracteristica distinctivă a obiectelor sensibile – în optica lui Platon interpretată de White – e că primesc numai predicate incomplete, conjugate cu contrariile lor.*

Precaut, N. White observă: „Problema dacă aceasta a fost sau nu linia de gîndire a lui Platon e subiect de dispută, după cum subiect de dispută e problema graniţelor precise ale clasei predicatelor incomplete" (p. 23).

iii) Ceva (i.e. obiectul lui *episteme*) „este *întru totul*" (477a) e totuna cu a spune – crede F.C. White – că „pentru o anume proprietate F atribuită acelui ceva, el este F şi nu este non-F" (p. 342).

Interpretarea lui N. White sună astfel: Noţiunea de Formă din *Republica* 476-480 şi 523-526 poate fi explicată cu ajutorul noţiunii de „a poseda un predicat *fără alte precizări*" (*unqualifiedly*) sau *simpliciter*. Forma e acel ceva care poartă propriul său predicat *simpliciter* (fără alte precizări; pur şi simplu; în mod absolut). „Formele sînt concepute ca purtătoare ale predicatelor corespunzătoare fără alte precizări sau în mod absolut, şi fără a fi însoţite de contrariile lor" (p. 33).

Interpretarea lui Annas face parte din aceeaşi familie: „Numai Forma Frumosului este frumoasă fără alte precizări, întotdeauna frumoasă şi niciodată urîtă" (p. 203).

Cred că interpretarea pe care o oferă Gh. Vlăduţescu[77] Formei, care face referire la locul menţionat din *Banchetul*, poate fi considerată de acelaşi tip,

---

[77] Gh. Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche,* Albatros, Bucureşti, 1984, p. 261.

deşi autorul nu pare inspirat de această literatură: „Forma (universalul în sine, altfel spus) nu se naşte şi nu piere, nu se micşorează şi nu sporeşte, nu provine din altceva şi nu trece în altceva şi, mereu identică cu sine, constituie modelul ontologic al tuturor lucrurilor sensibile, al celor care apar şi dispar, care au existenţă determinată şi care îşi capătă fiinţa prin participare".

În rezumat, Formele par să aibă trei proprietăţi distinctive. După părerea lui N. White (p. 38), acestea ar fi:

1) Formele sînt *paradigme*, i.e. sînt purtătoare perfecte sau complete ale atributelor pe care le au.

2) Formele sînt *imuabile* în sensul *atemporalităţii* (= sînt sustrase dimensiunii temporale, căci sînt divine, eterne; timpul, ca şi *omnitemporalitatea* ţin de domeniul „vizibilului"; timpul e doar „imaginea eternităţii"; Formele sînt, însă, chiar eterne).

3) Formele sînt *unice*, i.e. Forma F nu e o pluralitate de F, ci e unică: e.g. nu există o Formă a dreptăţii în suflet şi o Formă a dreptăţii în cetate; atît cetatea, cît şi sufletul participă la unica Formă a dreptăţii. Pluralitatea apare doar la nivelul sensibilelor. Afirmaţia din *Parmenide* 132b că Formele „subzistă în sînul firii" contrazice teza separării Formelor; Platon nu clarifică, în final, dacă Formele sînt *separate* de sensibile, sînt *în* sensibile sau sînt *şi separate şi în* sensibile, într-un mod *sui-generis*. În *Republica*, Formele sînt separate de sensibile.

În opinia lui N. Pappas[78], caracteristicile definitorii ale Formelor sînt trei:

1) *Unicitatea*: Forma lui X este singura de genul ei;

2) *Auto-predicaţia*: Forma lui X este exemplificarea pură a proprietăţii X;

3) *Non-identitatea*: lucrurile individuale de tipul X (acţiuni, corpuri, artefacte) participă la Forma lui X, dar nici unul din ele nu *este* Forma unică a lui X.

iv) A spune că obiectul ignoranţei (*agnoia*) „nu este deloc" (478d) înseamnă – după F.C. White – a spune că el „este non-F" (p. 342). Interpretarea lui Annas e aceeaşi: „Îi lipseşte complet trăsătura atribuită" (p. 201)[79].

Nu mi se pare că o asemenea interpretare rezistă prea bine analizei critice.

---

[78] N. Pappas, *Plato and the Republic*, Routledge, 1995, p. 123.

[79] Interpretarea lui T. Irwin (*Plato's Ethics*, Oxford University Press, 1995) e asemănătoare: „Multiplii F (lucrurile frumoase, drepte etc.) sînt *atît F, cît şi non-F*" (p. 266). „Teza conform căreia conţinutul opiniilor «este şi nu este» devine pe deplin inteligibilă dacă ea înseamnă că acest conţinut este şi nu este adevărat, aşa încît opinia include atît opinii adevărate, cît şi false." „Ştiinţa este *întotdeauna*

Critica interpretării predicative. Iată cîteva motive pentru care interpretarea predicativă propusă de autorii menţionaţi mi se pare inadecvată:

În primul rînd, dacă, în conformitate cu interpretarea predicativă, (a) „a este" înseamnă Fa şi (b) „a este întru totul" înseamnă Fa & ~~ Fa („a este F şi a nu este non-F"), atunci (b) revine la (a), căci Fa & ~~Fa = Fa & Fa = Fa. Prin urmare, în această interpretare, dispare distincţia esenţială dintre a fi *întru totul* şi *a fi* pur şi simplu, ceea ce subminează întreaga interpretare.

În al doilea rînd, interpretarea predicativă a obiectului opiniei („este şi nu este" = Fa & ~Fa) exprimă o *contradicţie logică;* or, exemplele lui Platon nu indică o contradicţie logică; deoarece el relativizează F şi ~ F la referenţiale diferite. În plus, aşa cum observă Vlastos[80], „e clar că Platon nu a gîndit un lucru atît de extrem". Şi nici nu putea s-o facă din moment ce el afirmă în *Rep.* 436e: „Acelaşi lucru nu poate acţiona sau să fie afectat în moduri contrare sau să aibă proprietăţi contrare în acelaşi timp, în aceeaşi privinţă şi în raport cu acelaşi lucru" (trad. de G. Vlastos). Aceasta e o formulare *in nuce* a principiului *non-contradicţiei*; formularea F & ~ F de mai sus e o încălcare a acestui principiu. Ceea ce spune Platon în *Banchetul* 211a (vezi exemplele anterioare) nu e Fx & ~ Fx, ci *x este F în raport cu y şi ~ F în raport cu z.* Aceasta nu e o contradicţie logică, ci o „coprezenţă a opuşilor", o „aporie" specifică finalului argumentelor elenctice. O contradicţie logică ar descrie o situaţie *imposibilă*, care ar fi, în mod firesc, obiectul *agnoiei*.

În al treilea rînd, dacă „a nu este deloc" se traduce prin ~ Fa, atunci se pierde nuanţa esenţială: *deloc*. În interpretarea predicativă, „*a* nu este *deloc*" apare ca negaţia lui „*a* este", şi nu a lui „*a* este *întru totul*", cum cere Platon (479).

În al patrulea rînd, s-a obiectat că interpretarea predicativă standard nu evită dificultăţile antrenate de „argumentul celui de-al treilea om"

---

adevărată" (p. 267). Iar faptul că ignoranţa are ca obiect „ceea ce nu este" e interpretat ca însemnînd că „ignoranţa nu include opinii adevărate" (p. 268). De pildă, „dacă ceva din ceea ce spunem despre natura frumosului este adevărat şi ceva este fals, atunci înseamnă că noi avem numai o opinie despre frumos; dacă ceea ce spunem e complet fals, atunci sîntem ignoranţi cu privire la frumos. Dacă avem ştiinţa frumosului, atunci abordarea pe care o dăm frumosului trebuie să fie adevărată, fără vreun element de falsitate" (p. 268).

80 G. Vlastos, *Degrees of Reality in Plato*, pp. 14-15.

(*Parm.* 132a-b), adică încălcarea principiului unicităţii Formelor. Căci, dacă admitem că Formele sînt ontologic separate de obiectele sensibile (principiul non-identităţii), că „participarea“ înseamnă predicaţie (principiul predicaţiei) şi că Formele au proprietatea autopredicaţiei, atunci, dacă despre un obiect sensibil şi despre Forma sa se spune că sînt ambele frumoase, trebuie să existe o a doua Formă de frumos, în virtutea căreia obiectele sensibile şi Forma Frumosului sînt frumoase, ş.a.m.d. la infinit.

Iată numai cîteva motive pentru care interpretarea predicativă standard trebuie corectată. O voi nuanţa oferind mai jos o variantă modală a ei.

Interpretarea modală. Voi pleca de la observaţia preliminară – subliniată, de altfel, de mulţi exegeţi – că atribuirea platoniciană de predicate „contrare“ unui obiect concret nu poate fi interpretată adecvat sub forma contradicţiei logice F & ~F.

Ce înseamnă atunci, în realitate, că un corp uman e frumos la momentul t (în tinereţe) şi urît la t’ (la bătrîneţe)? Sau că acel corp uman e frumos (la t) *în privinţa* feţei, dar urît (tot la t) *în privinţa* picioarelor? Sau că acelaşi corp uman e frumos (la t, în privinţa feţei) *pentru privitorul* x, dar urît (la t, în privinţa feţei) pentru privitorul y? etc. În sensul cel mai general, care unifică toate instanţele particulare menţionate[81], aceasta înseamnă *nu* că acel corp este *pur şi simplu* frumos (Fa) în anumite circumstanţe sau că este pur şi simplu urît în alte circumstanţe, ci că e frumos *în mod întîmplător* (QFa) (i.e. în anumite circumstanţe e frumos, în altele – urît).

Pe de altă parte, ce înseamnă oare că ceva „rămîne mereu (frumos)“ (484b) sau că „Frumosul în sine e ceea ce *nu poate apărea urît*“ (479a)? Cea mai firească interpretare e în termeni de necesitate: *a* posedă *cu necesitate* proprietatea „frumos“ (□ Fa). Căci tocmai necesarul e ceea ce *nu poate fi altfel*: $\Box p =_{df.} \sim\Diamond\sim p$.

Atunci, interpretarea pe care o propun este următoarea:

i) „a este“ trebuie citit: lucrul *a* are proprietatea F în lumea reală (sau *dat fiind că lumea e aşa cum e*).

ii) „a este *întru totul*“ înseamnă *a este F şi „nu poate apărea ca ~F“*. Adică, ~◊~ Fa = □ Fa (proprietatea F *aparţine cu necesitate lui a*).

---

81 Irwin unifică aceste instanţe particulare (schimbarea în timp, coprezenţa opuşilor sau combinarea acestora) sub conceptul general de „flux“ (*Plato’s Ethics*, p. 162). Eu o fac sub conceptul de *modalitate*, care e mai puţin relativ.

Această reinterpretare mi se pare că surprinde mai bine nuanţele expresiilor platoniciene: Fiinţa este „ceea ce *rămîne mereu la fel*" (479e), dar nu în mod accidental (adică pentru că se întîmplă ca lumea să fie aşa cum e), ci *în mod necesar*, „conform cu esenţa pură" (585b) (adică *indiferent de cum ar fi putut fi lumea*). Platon mai zice: Fiinţa este „ceea ce este *în mai mare măsură*" în comparaţie cu lucrurile trecătoare, contingente (585c), i.e. existenţa necesară e un tip mai tare de existenţă.

Pe scurt, sugestia mea e că noţiunea de Formă (*eidos*) semnifică la Platon *acel ceva care poartă propriul său predicat în chip necesar*. Şi pentru că o proprietate poate aparţine în mod necesar şi unui obiect contingent, e bine să precizăm că explicarea conceptului de Formă presupune introducerea ideii de *apartenenţă necesară a unei proprietăţi la un obiect care există şi el cu necesitate*. Această intuiţie platoniciană mi se pare precursoarea ideii moderne de necesitate nomică – scopul strădaniei ştiinţei galileene. Voi detalia în continuare această interpretare[82].

Ce înseamnă că o proprietate e *necesară* sau *esenţială*? Urmîndu-l pe Plantinga[83], voi spune:

(D) Un obiect *a* are proprietatea F *în mod necesar* $=_{df.}$ *a* are F în orice lume posibilă în care *a* există (sau: Fa e adevărată în orice lume posibilă).

---

[82] Această interpretare nu trebuie privită neapărat ca o modernizare a lui Platon; ea a aparţinut şi Academiei: „Aşa a spus şi Aristotel în *Analiticile secunde*, ştiinţa are ca obiect *necesarul*, opinia – *contingentul*. Or, prin aceasta, Aristotel nu spune altceva decît susţine Socrate aici (în pasajul pe care tocmai îl comentăm – *V.M.*), numind obiectul opiniei lucru instabil, iar universalii, obiectul ştiinţei, numindu-i mereu identici cu ei înşişi" (Proclus, *Commentaire sur la République*, II, 263, 20). Şi unii comentatori contemporani au avut intuiţii asemănătoare. Cross şi Woozley (*op. cit.*, pp. 188-192) cred că teoria Formelor e o „încercare de explicare a *propoziţiilor necesare* sau a cunoaşterii *a priori*", prin postularea unui obiect *sui-generis*: ceva ce „trebuie să fie permanent şi neschimbător, ce *trebuie să-şi păstreze o natură fixă, independent de condiţiile sub care e cunoscut*, trebuind în acelaşi timp să fie perfect". Cred că ideea mea de apartenenţă necesară a unei proprietăţi la un obiect care există cu necesitate soluţionează mai simplu şi mai clar problema.

[83] A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, 1974.

Altfel spus, o proprietate F aparţine *cu necesitate* lui *a* dacă şi numai dacă (ddacă) F aparţine lui *a indiferent de ce curs ar fi putut cunoaşte universul* (prin urmare, F nu poate să nu aparţină lui *a*). Teza lui Platon e că obiectele sensibile se caracterizează prin coprezenţa opuşilor, i.e. ele pot avea proprietatea F într-un curs al lumii şi ~ F în alt curs al lumii (acesta e sensul exemplelor sale cu proprietăţi polare); şi chiar dacă noi observăm că *a*, ca obiect sensibil, are proprietatea F pe tot parcursul existenţei sale trecătoare, el tot în mod contingent o posedă, căci e posibil să concepem fără contradicţie un curs al lumii în care *a* nu ar avea F.

Formele pot fi acum concepute ca acele entităţi de „dincolo de cer", transcendente[84], care *nu pot să nu aibă proprietatea lor definitorie* (ele mai au şi alte proprietăţi pe care nici un sensibil nu le are, e.g. eternitatea, caracterul non-natural etc.); şi oricum ar fi creat Demiurgul lumea trecătoare, ele vor rămîne cu proprietatea lor definitorie, tocmai pentru că sînt *necreate*. Deci o Formă ***a*** va fi **F** în toate circumstanţele, pentru toţi observatorii, pentru toate momentele de timp, tocmai pentru că ea e „dincolo de" aceste condiţii ce ţin de „lumea devenirii".

(D1) Entitatea inteligibilă ***a*** (e.g. Dreptatea) are proprietatea neempirică **F** („Dreptatea") $=_{df.}$ ***a*** există în toate lumile posibile (i.e. e o *entitate necesară*) şi posedă proprietatea **F** în toate lumile posibile.

Această definiţie nu va putea fi înţeleasă dacă nu vom găsi un sens al conceptului de „lume posibilă" adecvat contextului platonician.

Lumile posibile platoniciene. Evident, acestea nu sînt nişte universuri fizice alternative la care ne-am putea uita cu telescoapele, ci virtualităţi inteligibile, adică imaginabile de mintea umană sau de mintea atotputernică a Demiurgului. Să dăm cîteva exemple, extrase din chiar textul lui Platon:

Cosmosul sau „lumea devenirii". Aceasta e mulţimea *totală* a lumilor posibile *temporale*. Dar ea poate fi privită, în acelaşi timp, ca *o* lume posibilă platoniciană (lpp).O asemenea lpp are patru componente: 1) „ceea ce devine" (lumea vizibilă), 2) „modelul" (lumea Formelor), 3) „cea în care are loc devenirea" (*chora*), i.e. spaţiul (*Tim.* 50c) şi 4) *Demiurgos*, făuritorul Cosmosului. Acesta din urmă este „cauza" (*Tim.* 28a-c)

84 „Incorporale" (*asomaton*) (*Tim.* 28b), „invizibile" (*Phaidon* 65d; 79a).

inteligibilă a generării lucrurilor vizibile, în spaţiu, conform modelului Formelor (*Tim.* 52a).

În acelaşi timp, în cosmologia mitică a lui Platon, această *lume a divinului* e separată (52d), ea *precede* şi succede „lumea devenirii", fiind *eternă,* i.e. *în afara* timpului. „Locuitorii" acestei lumi sînt Demiurgul, Formele şi Spaţiul. Ea e unică.

Putem oare vorbi de *lumi* posibile alternative la Platon? Da: în sensul unei mulţimi de alternative virtuale, nu reale. Şi aceasta chiar în cazul Cosmosului fizic. Platon spune că Demiurgul, „zămislitorul acestui întreg" (*Tim.* 41a), a „legat" într-un fel „unic" lumea devenirii (31a-b); *lumea noastră* e cea mai bună dintre lumile posibile (*Tim.* 41b), căci Demiurgul a dorit ca ea să fie „cît mai asemănătoare" cu Formele (*Tim.* 30d; 39e). Dar aceasta nu înseamnă că el, atotputernic şi omniscient (*Tim.* 33a), nu ar fi putut lega *altfel* lucrurile, „căci tot ceea ce a fost legat poate fi dezlegat" (41b); în plus, procesul de modelare după Forme are loc în timp, existînd faze în care Cosmosul era „încă neasemănător" cu „modelul său" (*Tim.* 39e). Toate acestea lasă loc interpretării că, deşi Cosmosul e aşa cum e („bun", i.e. cît mai conform cu putinţă Formei sale (*Tim.* 41b)), el *ar fi putut fi altfel* (e.g. rău); faptul că forma sa actuală nu e unică e sugerat şi de observaţia lui Platon că universul a trecut efectiv prin mai multe stadii de apropiere de Forme în cursul făuririi sale – *Tim.* (37d-38d).

Aceste alte feluri în care Cosmosul *ar fi putut fi* (deşi nu este) ar fi avut aceeaşi structură cvadripartită.

Dar şi elementul chimic *apă* e o lpp. El are o descripţie în termeni de structuri matematice (*Tim.* 57d sqq), are un „model" inteligibil şi e creaţia Demiurgului într-un anume spaţiu.

Dar şi *cosorul* e o lpp. El participă, ca şi *apa*, la *mai multe* Forme (e.g. curbă, unghi, ascuţime etc.), e creat de om după un model divin pe care-l întrevede „ca prin vis", şi poate fi mai mult sau mai puţin îndepărtat de Forma sa, care e Binele său.

Deci o lpp nu trebuie confundată cu sensul uzual conferit acestui concept în literatura logico-filosofică actuală (e.g. stările posibile în care ar putea cădea un zar sau felurile posibile în care ar putea exista un pat); voi numi acest ultim sens al lumii posibile „lume posibilă ordinară" (lpo). Lumile posibile circumscrise „domeniului devenirii" sînt, pentru filosofii actuali, lpo (W = «w_0, w_1, ... w_n...»). Dar o lpp nu e o lpo. La Platon, lumile

posibile ordinare sînt indisolubil legate de „lumea inteligibilă“ (Δ) care le dă temeiul, i.e. de Demiurgos – care le dă fiinţa; de Forme – care sînt modelul lucrurilor tranziente; de spaţiu (*chora*) – în care lumea vizibilă ia naştere şi devine. O lpp din „sfera devenirii“ e, prin urmare, un cuplu neomogen «Δ, w_i», i.e. un cuplu: temei inteligibil, divin, plus „copie“ lumească. O lpp aparţinînd „domeniului devenirii“ are o componentă imuabilă (fiind non-naturală, „inteligibilă“, divină, eternă) (Δ) şi o componentă variabilă, tranzientă, o „copie“ imperfectă a modelelor divine (w_i): δ_i = «Δ, w_i». Pentru Platon, o lpo nu are sens fără legarea ei de rădăcina sa ontologică divină. Mulţimea totală a acestor lumi aparţinînd „sferei devenirii“ va fi C = ««Δ, w_i», «Δ, w_j»...». Deoarece Δ însăşi e o lpp, mulţimea totală a lpp este: Ω = ««Δ», «Δ, w_i», ...»

Aşadar: o lpp conţine fie „sfera divină“ eternă, fie „sfera divină“ conjugată cu „lumea devenirii“, care e copia ei, sau cu părţi ale „lumii devenirii“. Ea poate fi privită şi ca o descripţie necontradictorie a acestor lucruri. (*E.g. Sfera divină; Sfera divină şi Lumea devenirii; Sfera divină şi patul etc.*)

Acum, toate lucrurile care *devin* deţin atît o proprietate, cît şi negaţia ei în diferite lumi posibile (*Tim.* 49d-e). E.g. patul are proprietatea F (metalic) în unele lpp, δ_i (unele situaţii, momente, locuri etc. în care există asemenea paturi de metal), şi ~ F (de lemn) în alte lpp, δ_j. Deci el posedă proprietatea F *în mod contingent* relativ la mulţimea C a tuturor lpp temporale relevante, i.e. a lpp din „domeniul devenirii“ care au a face cu paturile.

Există însă lucruri care „sînt *tot timpul* de un anume fel“; e.g. focul e „ceva de un anume fel şi mereu de acel fel de cîte ori revine în ciclul prefacerii“ (*Tim.* 49e). Deci focul (ca element al lumii) are proprietatea F în *toate* lpp *supuse devenirii* (timpului). În acest sens F aparţine *cu necesitate* focului; aceasta e o necesitate mai tare decît cea definită anterior, dar totodată mai *slabă* decît ceea ce va urma, avînd sensul *omnitemporalităţii* (*Tim.* 37e-38a), căci e definită numai pe o submulţime a mulţimii totale, Ω, a lpp.

Un lucru care posedă cu necesitate proprietatea F nu doar în sensul omnitemporalităţii, ci şi dincolo de timp, i.e. în sensul *eternităţii* (*Tim.* 37d-38e), vom spune că posedă cu *absolută necesitate* acea proprietate, căci el o posedă în *toate* lumile posibile platoniciene, Ω. Formele îşi posedă proprietatea caracteristică în acest sens al eternităţii. La fel, Demiurgul are în mod absolut necesar proprietatea binelui (i.e. „armoniei“, „ordinii“ care asigură identitatea de sine a lucrurilor, în contrast cu haosul iniţial, cînd

lucrurile sensibile nu existau – *Tim.* 30a). Nici un lucru din lumea devenirii nu posedă vreo proprietate în acest sens. Dar el poate poseda „prototipul lucrului“, i.e. „reprezentarea“ „în firea lucrurilor“ a Binelui propriu (*Parm.* 132d) cu diferite grade de necesitate: numărul lpp în care proprietatea „a avea patru picioare“ aparţine paturilor e mai mare decît numărul lpp în care ea nu aparţine paturilor (e.g. ea nu aparţine paturilor desenate pe hîrtie).

Vom spune că:

(D1') Entitatea inteligibilă **a** (e.g. Forma Dreptăţii) are proprietatea neempirică (sau sistemul de proprietăţi) **A** cu *necesitate absolută* („întru totul“) $=_{df.}$ **a** există în toate lpp (Ω) şi posedă proprietatea **A** în toate aceste lumi.

Nici o proprietate neempirică nu poate aparţine unui obiect empiric. Unele obiecte empirice (e.g. focul sau o figură geometrică) pot deţine cu necesitate o proprietate esenţială în *toate lpp* (e.g. să fie „fierbinte“ oricum ar fi putut fi creată lumea naturală, sau să aibă un anumit raport al laturilor indiferent cum ar fi făurit Demiurgul mintea umană), i.e. în orice membru al mulţimii Ω, mai puţin Δ, adică în orice lume posibilă aparţinînd lui C.

Din cele spuse anterior rezultă că obiectele aparţinînd „lumii devenirii“ pot să aibă o proprietate *în mod necesar*. Platon pare să nege acest lucru: căci orice obiect sensibil are proprietatea F într-o lume posibilă şi proprietatea ~ F în altă lume posibilă (vezi exemplele din *Banchetul*). Aceasta este marca lor distinctivă. Totuşi, e uşor să ne imaginăm posesia necesară a unei proprietăţi (e.g. om) de către un obiect contingent (e.g. Socrate):

(D2) Socrate are proprietatea F *în mod necesar* $=_{df.}$ Socrate are F în membrul secund al tuturor lpp în care el există (el nu există în toate, fiind o existenţă contingentă).

Acesta e cazul posesiei necesare a unei proprietăţi de către o entitate contingentă. La fel stau lucrurile în cazul „cetăţii“ şi al proprietăţii „dreptate“ în dialogul *Republica*:

(D3) Cetatea ideală (definită, cum vom vedea, de anumite postulate contrafactuale x, y, z...) are proprietatea F (e.g. dreptatea) *în mod necesar* $=_{df.}$ Cetatea ideală are F în toate lumile posibile δ_i în care sînt adevărate postulatele contrafactuale x, y, z...

Două observaţii se impun aici: (1) Acesta e un sens mai slab al necesităţii, căci mulţimea lumilor posibile pe care e definită necesitatea e o *submulţime* a mulţimii *totale* de lumi posibile; (2) Acesta e cazul pe care-l sesizează F.C. White atunci cînd argumentează împotriva tezei platoniciene că toate sensibilele au *doar* proprietăţi polare: „Dacă se spune că Socrate este om, ce sens mai are să spui că el, de asemenea, nu este om?". „Socrate e om în mod esenţial" (p. 343). Deci el e necesarmente om. În interpretarea lui F.C. White lucrurile sînt nebuloase. În interpretarea propusă aici, chiar dacă e adevărat că Socrate este om, *are sens* să spui şi că Socrate nu e om: el nu e om în lumile posibile în care nu există.

Astfel interpretat, argumentul lui White presupune tacit că trebuie să avem în vedere doar lumile posibile în care termenul „Socrate" denotă o fiinţă umană. Atunci – pare a intui White – predicatul „om" îi aparţine *cu necesitate*, i.e. el i se aplică în toate *acele* lumi posibile. Dar respectivele lumi reprezintă doar o *selecţie* de lumi posibile. Căci, altfel, ne putem imagina foarte bine o lume în care „Socrate" desemnează o floare; sau în care Socrate nici nu s-a născut. În acest caz, apartenenţa proprietăţii „om" la entitatea desemnată de numele „Socrate" e *contingentă* (căci „om" nu aparţine lui Socrate în toate lumile posibile).

Teza din *Parm.* 132d şi *Rep.* 476a referitoare la *multiplicarea Formelor*[85] poate fi interpretată ca exemplificare imperfectă a Formei în lucruri (sub forma calităţilor empirice posedate *în mod contingent* de lucruri)[86]. „Prototipurile" sînt copiile empirice ale Formelor, deşi ele pot fi mai mult sau mai puţin „îndepărtate" de Forme. De exemplu, în cazul formei Pătrat, sînt puţine lumile posibile în care obiectele fizice pătrate să aibă această proprietate în mod necesar, adică să nu poată fi puse în contexte (cursuri alternative ale lumii) în care ele să aibă contrariul ei: e.g. un contur de masă pătrat ar fi putut avea o altă formă, rotundă, să zicem, într-o altă lume posibilă. Dar obiectul matematic numit „pătrat" nu pare să poată fi conceput ca rotund. De aceea entităţile matematice se spune că sînt *mai stabile şi mai apropiate de Forme*. Însă chiar şi în cazul entităţilor matematice

---

85 Fiecare Formă „e unică, dar datorită înfăţişării sale în comuniune cu faptele, fiind reprezentată în toate felurile, fiecare apare multiplă" (*Rep.* 476a). „Formele acestea subzistă *în sînul firii* în calitate de prototipuri" (*Parm.* 132d).

86 „Orice lucru e frumos datorită prezenţei în el a Formei non-sensibile a frumosului" (T. Irwin, *Plato's Ethics*, p. 166). Aşa cum am arătat, nu înţeleg cum un lucru sensibil poate poseda o proprietate non-sensibilă.

ne putem imagina o lume în care Demiurgul să fi creat lumea umană astfel încît obiectele matematice să aibă alte proprietăţi decît cele pe care le au efectiv în lumea noastră. Deci nici ele nu au o necesitate absolută, în calitate de *creaţii umane*, dacă le raportăm la mulţimea totală a lpp; ele sînt, în fond, dependente cauzal de minţile umane, au doar o necesitate *logică*.

Această exemplificare imperfectă (graduală) a Formei în lucruri poate fi tradusă în limbajul nostru ca *tărie a posesiei necesare a predicatului propriu de către un lucru;* cu cît e mai larg domeniul tuturor lumilor posibile în care se spune că un lucru *a*, dacă există, are proprietatea F şi nu are proprietatea ~ F, cu atît vom spune că *tăria necesităţii* posesiei acelei proprietăţi e mai mare. (Ca analogie: necesitatea definită în sistemul de logică modală aletică S5 e *mai tare* decît cea definită de sistemul M.) Aceste *grade ale necesităţii* posesiei proprietăţii definitorii reprezintă, în interpretarea de aici, gradele „participării" lucrurilor la Forme. Gradul maxim e acela în care F aparţine lui *a* nu doar în *lumea noastră*, ci în toate lpp pe care Demiurgul le-ar fi putut imagina, lumi care sînt compuse, fiecare din ele, din *diferite* „sfere ale devenirii" şi *o aceeaşi* „sferă divină". Prin urmare, doar entităţile din „sfera divină" pot poseda cu *absolută necesitate* o anume proprietate. E cazul Formelor.

iii) Interpretarea modală a expresiei platoniciene „*a* ar fi F şi *a* n-ar fi F", i.e. $\Diamond$ Fa & $\Diamond$ ~Fa = Q Fa, evită încălcarea principiului non-contradicţiei, readucînd comentariul fragmentului într-o matcă firească:

(D4) Socrate este F *în mod contingent* $=_{df.}$ Socrate nu există în toate lumile posibile (i.e. e o entitate contingentă) şi există lumi posibile în care Socrate are F, dar există şi lumi posibile în care Socrate are ~F. (Altfel spus: *o proprietate e posedată în mod contingent* dacă în unele lumi posibile obiectul o posedă, iar în altele nu o posedă.)

iv) Expresia „*a* nu este *deloc*" reprezintă cazul în care mulţimea lumilor posibile în care obiectul *a* posedă proprietatea F *nu poate fi decît vidă*. Altfel spus, cazul nu se referă la situaţia în care *a* nu posedă F în mod contingent (relativ la felul cum se întîmplă să stea lucrurile în lumea noastră), ci la situaţia în care *a* nu posedă F în mod necesar. Altfel spus, a *nu poate poseda F*: ~$\Diamond$ Fa = $\Box$~ Fa.

Deci ceea ce „nu putem cunoaşte" (obiectul *agnoiei*) nu e inexistenţa contingentă (non-apartenenţa contingentă a unei proprietăţi la un

subiect dat); aceasta e cognoscibilă, ca şi existenţa contingentă (apartenenţa contingentă a unei proprietăţi la un subiect dat). Căci, dacă obiectul *agnoiei* ar fi non-existenţa pur şi simplu (contingentă), atunci obiectul *agnoiei* nu s-ar deosebi de obiectul *doxei*, care e existenţa contingentă. Şi aceasta deoarece existenţa contingentă (QFa = ◊ Fa & ◊~ Fa) *înseamnă acelaşi lucru cu* inexistenţa contingentă (Q~ Fa = ◊~ Fa & ◊ Fa); şi ambele sînt la fel de *cognoscibile* (prin *doxa*). *Agnoia* are ca obiect *inexistenţa necesară*, „ceea ce nu există *deloc*" (478c). Pentru a fi mai precis:

(D5) Socrate nu este F (e.g. cerb) *în mod necesar* $=_{df.}$ Socrate nu are proprietatea F (nu doar în lumea noastră, ceea ce s-ar scrie ~ Fa, ci) în toate lumile posibile alternative la lumea noastră în care Socrate există.

Ceea ce vrea să spună Platon cu „necunoaşterea" („ignoranţa", *agnoia*) e că este *imposibil de cunoscut* din punctul de vedere al posesiei proprietăţii F („e *cu totul* de necunoscut" – 477a) ceea ce *nu poate* poseda F. Dar ceea ce *nu posedă* F acum (~ Fa), ar putea poseda F altădată, deci ar fi, altădată, *cognoscibil*.

Aş rezuma această abordare modală a conceptului platonician de Formă sintetizînd caracteristicile definitorii ale Formei ce decurg de aici. Acestea par a fi cinci:

1) *Transcendenţa*: Formele sînt entităţi transcendente, non-naturale, „invizibile", „incorporale", aflate în „sfera divină"; ele sînt „eterne", i.e. sustrase dimensiunii temporale. Accesul sufletului la ele e mistic, în perioada „morţii".

2) *Auto-predicaţia*: Forma Fa este exemplificarea pură a proprietăţii F.

3) *Absoluta necesitate*: Forma Fa este o entitate care există cu *absolută necesitate* (relativ la mulţimea totală de lpp) şi posedă cu *absolută necesitate* propriul său predicat **F**.

4) *Unicitatea*: Fiecare Formă e unică; dar Demiurgul a creat lucrurile din Cosmos după Binele lor, i.e. după o configuraţie „ordonată" de Forme reflectată în mintea divinităţii creatoare: „Participarea" lucrurilor concrete are loc relativ la aceste configuraţii sau „paradigme" divine.

5) *Non-identitatea*: Formele nu sînt identice cu „copiile" lor, în sensul că există grade ale firii, i.e. ale apartenenţei necesare a predicatului propriu: nici un lucru din sfera devenirii nu există în sensul în care există Formele, căci, chiar dacă el îşi posedă predicatul propriu, F, cu necesitate, nu îl

posedă cu *absolută* necesitate. Altfel spus, **F** (predicat supraempiric) nu ia valori din mulţimea entităţilor lumii sensibile «l_1... l_n» şi nici F (predicat empiric) nu ia valori din entităţile lumii divine «a_1 ...a_m».

Cum rezistă această interpretare în faţa „argumentului celui de-al treilea om"? Schema acestui argument ar fi următoarea[87]:

(1) Dacă „participarea" la Forma F antrenează atribuirea predicatului F lucrurilor care participă (Fx) (*Parm.* 129a) (*supoziţia predicaţiei*);

(2) Dacă fiecare Formă e unică (*supoziţia unicităţii*);

(3) Dacă pentru orice clasă de particulari ce posedă predicatul F, Forma la care ei participă prin faptul că sînt F nu aparţine acelei clase (*supoziţia non-identităţii*);

(4) Dacă Forma însăşi F primeşte predicatul F (*supoziţia auto-predicaţiei*);

(5) Dacă „presupunem că privim la toate acestea (i.e. la Formă şi la lucrurile care participă la ea, e.g. la Mare şi la lucrurile mari – *V.M.*) *în acelaşi fel* cu ochiul minţii" (*Parm.* 132a, trad. de Cornford), adică le considerăm ca două obiecte diferite care primesc *acelaşi* predicat F – care e autopredicat despre Formă şi predicat despre particularii ce cad sub acea Formă (*supoziţia omogenităţii predicării*, i.e. predicarea are loc la fel pentru entităţile din „lumea vizibilă" şi pentru cele din „lumea inteligibilă");

(6) Atunci: trebuie să existe o a doua Formă F' (e.g. o a doua Formă a Mărimii, la care să participe prima Formă a Mărimii şi lucrurile mari care participă la ea), ş.a.m.d. la infinit (*argumentul celui de-al treilea om*).

Dar e clar că acest rezultat contrazice supoziţia unicităţii Formelor.

Sursa dificultăţii legate de „argumentul celui de-al treilea om" se află în supoziţia (4) şi pare a fi sesizată de Platon însuşi la 133d. Soluţia ar putea fi aceea că „autopredicaţia" Formelor are alt sens decît predicaţia standard în cazul sensibilelor. Cusmariu propune să considerăm că sensul lui „este" în cazul Formelor este unul „autopredicativ" (Frumosul e Frumos), pe cînd termenul „este" în cazul sensibilelor e „heteropredicativ" (Elena e frumoasă). El crede că Platon presupune tacit că Formele şi sensibilele îşi primesc predicatele în acelaşi sens al lui „este" (*supoziţia omogenităţii predicaţiei*) – de unde paradoxul. Pentru Cusmariu, Allen, Nehamas etc., Formele sînt predicate, iar propoziţia „Frumosul e frumos"

---

87 A se vedea A. Cusmariu, *Self-Predication and the „Third Man"*, în Grazer Philosophische Studien, 23/1985.

are forma logică „F este F“. Această relaţie e considerată fie una de identitate sau sinonimie (Allen), fie una de „autopredicaţie“ în sensul că „subiectul propoziţiei denotă ceea ce termenul predicat exprimă“ (Cusmariu). Aserţiunea că „obiectele sensibile sînt F“ e un exemplu de predicare „heteropredicativă“ obişnuită. Dar *autopredicaţia* Formelor are alt sens.

Aşa cum am sugerat în (5), auto-predicaţia Formelor poate fi înţeleasă ca avînd cîteva proprietăţi deosebite: (i) ceea ce se autopredică e o proprietate **F** *suprasensibilă* către o entitate a *suprasensibilă*; deci acest predicat e distinct de cel omonim, F, atribuit lucrurilor sensibile, e.g. al doilea semnifică o proprietate perceptibilă, primul o proprietate „invizibilă“; prin urmare, Formele şi obiectele care participă la ele *nu* pot fi „privite la fel“, căci *nu primesc acelaşi predicat* şi, deci, nu „participă“ la o nouă, o a treia Formă, comună; (ii) autopredicarea e *absolut necesară*; (iii) autopredicarea Formei nu e urmarea „participării“ Formei la o altă Formă: dacă fiecărei Forme îi corespunde un opus al ei (*Parm.* 129a) şi dacă am accepta prin absurd că Forma Marelui îşi primeşte predicatul datorită „participării“ la Marele în sine, atunci ea ar trebui să poată participa (ca şi lucrurile sensibile, amîndouă fiind „privite la fel“) şi la Forma Micului, ceea ce e un nonsens. Ideea de „participare“ e valabilă doar pentru sensibile: ele participă la ambele Forme (e.g. Marele şi Micul) şi primesc predicate contrarii în contexte diferite, Formele însele neputînd „să se amestece şi să se separe“ între ele (*Parm.* 129a-b, d).

Forma logică a Formei mi se pare, de aceea, că nu este F, ci **Fa** sau **F(a, b)** (Egalul) sau **F(a, Db)** (Sclavia ca relaţie între sclav şi stăpîn: Formele „se raportează între ele“ – *Parm.* 133e); ea sugerează o anumită *ordine în lucruri*, instituită de structura predicatului F. Fie acum mulţimea obiectelor sensibile «$l_1 .... l_n$». Vom spune că Elena este frumoasă, F l_1, în sensul exact că F l_1 participă la **Fa** (şi nu în sensul colocvial că l_1 sau F „participă la F“). În relaţia de participare contează tipul de predicare (monadică, n-adică) şi gradul necesităţii predicării, nu numai termenul predicativ F. Apoi, cum am observat, F este diferit de **F** (prima e o proprietate empirică, a doua e supraempirică). Prima aparţine contingent obiectelor sensibile, a doua – cu *absolută necesitate*, unor entităţi divine. Dar *predicarea are loc la fel*, adică în forma *heteropredicativă* (Fx) (teza omogenităţii predicaţiei, respinsă de Cusmariu). Cînd spun „Frumosul este frumos“ nu atribui un predicat altui predicat, cum cere sensul autopredicativ al lui „este“; ci atribui un predicat (o proprietate) unei entităţi (a cărei natură rămîne obscură) supraempirice.

Nu e nimic nefiresc în reconstituirea formei logice a Formei ca **Fa**. Entitatea supranaturală, inteligibilă, **a**, este singura care are în mod absolut necesar proprietatea supraempirică **F** (dacă entitatea supranaturală **a** este singura care posedă cu absolută necesitate proprietatea Frumosului, atunci ea este chiar Forma frumosului (**Fa**); **a** mai poate avea, evident, şi alte proprietăţi, comune Formelor (eternitate, caracter divin etc.)).

Considerarea Formei ca o proprietate **F** suspendată în sfera suprasensibilului („F este F“), fără a fi o proprietate *a ceva*, pe lîngă faptul că reprezintă o soluţie cu totul contraintuitivă, nu dă seama de contrapartea sensibilă a Formelor: în lumea sensibilă avem *structuri atributive sau relaţionale* (maşini frumoase, degete egale etc.), şi nu proprietăţi „pure“, *izolate de suportul lor* (Platon caută să elucideze ce este „cetatea dreaptă“, „sufletul drept“, şi nu „dreptatea“ pur şi simplu).

În ceea ce priveşte relaţia de „participare“, vom spune corect că F l_1 participă la **Fa** (frumoasa Elena, frumosul Paris etc. participă la Forma Frumosului), şi nu (decît dacă vrem să vorbim aproximativ) că l_1 participă la **F**. Predicaţia unei proprietăţi către un obiect nu înseamnă „participare“; „participarea“ e gradul de aproximare (tărie), de către F l_1, al necesităţii absolute a predicării lui **F** către **a**.

Revenind la „argumentul celui de-al treilea om“, voi sublinia, în concluzie, că, în tratarea oferită aici, **a** şi l_1 nu au aceeaşi proprietate cînd primesc acelaşi predicat, căci F nu e totuna cu **F**. Deci presupoziţiile tacite (5) şi (6) pe care se sprijină argumentul celui de-al treilea om (autopredicaţia nu a fost, de altfel, niciodată afirmată explicit de Platon[88]) îşi pierd valabilitatea; în acest fel nici argumentul nu este conclusiv. Prin urmare, nu sîntem nevoiţi să căutăm o Formă suplimentară, **F'**, comună atît lucrurilor sensibile, cît şi Formei **F**. În acest fel, dificultatea antrenată de argumentul celui de-al treilea om e evitată[89].

A nu se crede că această interpretare acoperă doar fragmentul menţionat din *Republica*. Ea clarifică şi alte locuri platoniciene importante: bunăoară, rostul introducerii Formelor în discuţia despre nume din

---

88 G. Vlastos, *Socrates, Plato, and Their Tradition*, vol II, Princeton University Press, 1995, p. 180.

89 Vlastos e şi el sceptic în legătură cu capacitatea acestui argument de a localiza corect dificultăţile logice ale teoriei Formelor (Vlastos, *Socrates, Plato, and Their Tradition*, p. 188.)

Cratylos. În acest sens, T. Irwin originează discuţia despre Forme în încercarea lui Platon de a elabora o metafizică şi o gnoseologie adecvate pentru a răspunde la încercările lui Socrate de a construi *definiţii* în etică[90]. În *Phaidon* şi *Menon,* Platon sugerează că, atunci cînd avem o definiţie socratică, anamneza e completă; prin urmare, definiţiile socratice se aplică în mod primar Formelor non-sensibile. Cunoaşterea veritabilă nu e despre sensibilele tranziente, ci despre Formele non-sensibile. „Dreapta potrivire a numelor" din *Cratylos* se referă la acest subiect şi oferă alternativa realistă la convenţionalismul lingvistic al lui Protagoras: a numi un obiect „în chip potrivit" înseamnă a-l numi conform „naturii" sale, adică a exprima în cuvinte acele proprietăţi care-i revin în mod *necesar* [91], şi nu întîmplător (*Crat*. 379a). Aşa se explică senzaţia pe care o emană unele nume, cel mai bine potrivite, că ele nu sînt altceva decît *definiţii reale* eliptice ale lucrului numit[92].

Totuşi, oricît de „potrivite" ar fi numele, ele doar *aproximează* Forma. De exemplu, explicînd de ce sufletul e numit *psyche,* şi nu altfel, Platon găseşte două explicaţii, una *mai bună* decît alta (iar şansa de a găsi şi altele, încă mai bune, nu e, desigur, exclusă): 1) pentru că *anapsychon* înseamnă capacitatea de a respira şi a reîmprospăta trupul, în lipsa căreia acesta ar pieri (*Crat*. 399d). Această proprietate e o proprietate *necesară* a trupului viu, fără de care el s-ar descompune şi s-ar distruge; ea face parte din „firea" trupului viu, spre deosebire de înălţime sau culoare, care sînt proprietăţi accidentale. De la ea, crede Platon, vine numele *psyche*; 2) pentru că toate fiinţele posedă o virtute care le „mînă", le „orînduieşte" şi le „ţine" (*physeche*); de aici, într-un chip mai sofisticat, i s-a spus acestei virtuţi necesare a fiinţelor „psyche" (400a-b). În principiu, susţine Platon, „nu există decît *o singură* dreaptă potrivire a oricărui nume", şi ea arată „care e natura fiecăreia dintre realităţi" (*Crat*. 422c-d). Ceea ce fac oamenii, dînd nume, e să „imite prin voce" „realitatea imitată", mai mult sau mai puţin aproximativ (*Crat*. 432b, e).

Mi se pare că asocierea dintre conceptul-limită de Formă şi ideea de *posesie necesară a unei proprietăţi* este evidentă şi în acest caz.

---

90 T. Irwin, *Plato's Ethics*, cap. 10.

91 La limită, numele rînduite de zei „sînt *în mod necesar* potrivite" (*Crat*. 438c).

92 „Numele lui Zeus este nici mai mult, nici mai puţin decît o definiţie" (*Crat*. 396a).

Care sînt avantajele interpretării predicative din perspectivă modală? Iată, în final, cîteva:

a) Ea elimină problema controversată[93] – şi nesoluţionată – a *cîte* „predicate incomplete" există. Din punctul nostru de vedere, acest lucru este nerelevant.

b) În consecinţă, elimină procedura de definire a Formei prin enumerarea unei liste (a cărei completitudine a rămas mereu nebuloasă) de *condiţii de relativizare* (e.g. nu se naşte şi nu piere, nu se micşorează şi nu sporeşte, nu e unul şi totodată mai mulţi etc., etc.).

c) Evită trivializarea definirii Formei prin simpla predicare a proprietăţii definitorii: „... este F" (Fx) (ceea ce nu o distinge de posedarea proprietăţii de către un obiect sensibil). De asemenea, evită definirea (inducătoare în eroare) a obiectului „opiniei" printr-o expresie ce are forma unei *contradicţii logice.*

d) Evită confundarea obiectului *agnoiei* cu obiectul *doxei* [94].

---

[93] Vezi N. White, *A Companion...*, p. 32.

[94] Profesorul Kirwan crede că am dreptate atunci cînd susţin că Platon e înclinat să creadă că Formele îşi posedă proprietatea *în mod necesar*, i.e. în toate lumile posibile. Totuşi, el nu e de acord cu interpretarea modală propusă aici, din trei motive:

(1) Interpretarea predicativă nu ar susţine că „este *întru totul*" e traductibil prin „Fa & ~~ Fa". Susţinătorii acestei interpretări nu ar spune „nimic nu e F şi non-F în *aceeaşi* privinţă" (ceea ce e echivalent, într-adevăr, cu F), ci „nimic nu e F şi non-F într-o privinţă *oarecare*" (ceea ce nu mai e echivalent cu F, ci e sensul lui „întru totul F").

Dacă aşa stau lucrurile, sînt de acord cu obiecţia d-lui Kirwan. Mi se pare însă că litera textelor lui White, Annas etc. favorizează prima interpretare.

(2) „Întru totul" nu înseamnă „cu necesitate"; cei doi termeni sînt logic independenţi: ceva poate fi cu necesitate F şi, totuşi, de asemenea, non-F (într-o altă privinţă), deci nu *întru totul* F.

Mi se pare că argumentul e greşit: dacă ceva e cu necesitate F (pe domeniul Ω al tuturor lumilor posibile), atunci el nu poate fi, prin definiţie, non-F „într-o altă privinţă" (adică într-o altă lume posibilă) decît dacă schimbăm domeniul Ω; dar atunci modificăm şi tăria necesităţii.

La fel în ceea ce priveşte afirmaţia lui Kirwan că „multiplii frumoşi" (479a) sînt excluşi din această clasă (a ceea ce e frumos în orice privinţă) nu de faptul că ei *pot* fi altfel (aşa cum susţin eu), ci de faptul independent că ei *sînt* totodată altfel, i.e. ei *sînt* atît F, cît şi non-F.

e) Sugerează *importanţa istorică* a teoriei platoniciene a Formelor şi explică impactul ei în timp. Această teorie a fost mai mult decît un mit sau o naraţiune excentrică despre legătura noastră cu transcendentul. Ea a fost, esenţialmente, una din primele tentative sistematice de a căuta *necesitatea* în lucruri cu ajutorul raţiunii. Această aventură a intelectului uman va dura secole şi va deveni centrală în era post-galileană: raţiunea umană, sub forma ştiinţei moderne a naturii, a avut acelaşi ţel; *legile* au reprezentat necesarul în natură. Analogiile dintre întreprinderea încă aproximativă a lui Platon şi ţelurile ştiinţei moderne au fost vizibile pentru mulţi savanţi contemporani. Iată ce crede, în acest sens, W. Heisenberg: „Structura care stă la baza fenomenelor nu este dată prin obiectele materiale cum sînt atomii lui Democrit, ci prin forma care determină obiectele materiale. Ideile sînt mai fundamentale decît obiectele". „Importanţa acestui pas (cel marcat de teoria Formelor a lui Platon – *V.M.*) în gîndirea filosofică nu se poate aprecia îndeajuns. El poate fi considerat ca începutul decisiv al ştiinţei matematice a naturii."[95]

Abordarea modală a Formelor dă seama mai bine de grandoarea întreprinderii platoniciene.

352-354; 503-518; 608-609

---

8. **Binele (*Agathon*)**

Conceptul metafizic de Bine a mai apărut în comentariul nostru. El e îndeobşte asociat ontologiei Formelor. Platon pare a afirma că, în forma ei

---

Nu pot să nu remarc relativ la aceste critici că, dacă un lucru *este* F (într-o lume posibilă) şi *este* non-F (în altă lume posibilă) relative la lumea noastră, atunci, prin definiţie, el *poate* fi F (nu e *cu necesitate* F, nici nu *este* pur şi simplu F).

(3) Dacă „este întru totul F" e interpretat ca „este cu necesitate F", atunci „este F" ar deveni „este în mod contingent (non-necesar) F"; or această implicaţie nu are loc – susţine Kirwan.

Nu am susţinut că această implicaţie are loc; am susţinut că „este în mod contingent F" ar fi mai buna traducere nu a lui „este F", ci a lui „ar fi F şi n-ar fi F". Desigur, interpretarea mea presupune interpretarea predicativă standard a lui „este".

95 W. Heisenberg, „Legea naturii şi structura materiei", în W. Heisenberg, *Paşi peste graniţe*, Editura politică, Bucureşti, 1977.

deplină, „cunoaşterea supremă" e chiar cunoaşterea Binelui (505a) sau a Formei binelui (517b). Voi urmări în acest paragraf problema statutului ontologic al Binelui.

Cu privire la ontologia Binelui: există trei interpretări diferite, aparent contradictorii, bazate pe un text platonician nu îndeajuns de clar (sau de clar tradus: 506d-509d):

a) Binele e o Formă, căci se vorbeşte adesea de „Forma binelui" (505a; 508e; 517c; etc.), o Formă aflată cumva mai presus de celelalte Forme („vrednic de o cinste mai înaltă", „ultimul ce poate fi văzut");

b) „Binele nu este fiinţă (i.e. Formă – *V.M.*), ci o depăşeşte pe aceasta prin vîrstă, rang şi putere" (509b); el este „cauza" Formelor şi sursa lor (508e; 509b; 517c), aşa cum soarele e sursa luminii. După Heidegger, *Agathon* nu e un termen valoric (moral), ci unul metafizic[96], e „elementul suprem în sfera suprasensibilului", e „Forma tuturor Formelor", e „cauza pentru existenţa durabilă şi apariţia a tot ce este de ordinul fiinţării"[97]. Afirmaţia din *Republica* după care Binele e cauza şi izvorul Formelor contrazice direct afirmaţia din *Timaios* după care Formele nu sînt create, sînt eterne;

c) Binele e o proprietate naturală a lucrurilor: aceasta e noţiunea de „bine propriu" sau „natural" al *„fiecărui* lucru" (353e; 608d-609d). De exemplu, binele corpului e *sănătatea*, răul corpului e boala; binele grîului e sănătatea spicului, răul grîului e rugina grîului; binele sufletului e dreptatea, cumpătarea, curajul şi înţelepciunea (un set de calităţi); răul sufletului sînt nedreptatea, nestăpînirea de sine, laşitatea şi ignoranţa. Această utilizare a termenului pare a fi foarte îndepărtată de interpretarea metafizică, dacă nu chiar complet diferită.

Ce spun comentatorii despre această situaţie paradoxală?

După G. Santas[98], există două sensuri ale Binelui în *Republica*: 1) *sensul funcţional* (în Cartea I): binele unui lucru e acea mulţime de calităţi (virtuţi) care-l fac apt să-şi exercite optim funcţia proprie (*ergon*). 2) *sensul metafizic* (Cărţile VI-VII): Binele este o Formă supremă, la care celelalte Forme *participă* pentru a-şi dobîndi caracteristicile lor formale (i.e. caracteristicile

---

96 După S. Sayers, lucrurile stau exact invers: *Agathon* e un termen „normativ" (*Plato's Republic. An Introduction*, p. 117).

97 M. Heidegger, *Doctrina lui Platon despre adevăr...*, p. 200.

98 G. Santas, *Two Theories of Good in Plato's Republic*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 67 (1985).

comune ca Forme: imuabilitate şi eternitate). „A «vedea» Forma Binelui înseamnă a sesiza direct chiar *esenţa Formelor*" (p. 239). Binele se arată a fi, în acest sens, o Formă a Formelor. În acest caz, trebuie să presupunem că o Formă poate participa la alte Forme – ceea ce e foarte problematic, deoarece, într-o asemenea ipostază, ele nu mai sînt *perfecte*.

Proclos distinge trei sensuri ale binelui: „binele în noi", cel la care se referă Platon cînd întreabă dacă acesta e „gîndirea" sau „plăcerea" (505b; 506b); „Forma binelui" sau „binele în sine", pus pe acelaşi plan cu „dreptatea în sine", „frumosul în sine" (*Phaidon*, 65d), care e Forma Formelor, Forma Existenţei, „căci Existenţa este genul comun al tuturor Formelor"; şi *Binele* „supraexistenţial", „anterior Inteligibilelor", „Cauză a Formelor", „Cauza primă a toate", „scopul ultim al tuturor lucrurilor", „Dumnezeul prim" – „Regele tuturor lucrurilor, inteligibile şi sensibile"[99].

Soluţia pe care o propun ca interpretare a acestor pasaje aparent ireconciliabile constă, în esenţă, în acceptarea ideii că Platon a folosit conceptul de bine în trei sensuri distincte, dar interrelate: Binele (*Agathon*) într-un sens ce-l identifică cu Demiurgul; Forma binelui; şi binele funcţional al unui lucru. Să detaliem.

Logica strictă a analogiei Soarelui ne obligă, după cum am văzut, să distingem Binele de Forma binelui şi să-l identificăm pe primul cu Demiurgul. Dacă acceptăm această identificare (cum o fac Zeller, Apelt etc.), atunci are sens afirmaţia din *Rep.* 509b: „obiectelor cognoscibile le vine din partea Binelui nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci şi cea de *a fi*, ca şi *fiinţa* lor". Aceasta în sensul *sui-generis* că Demiurgul ar fi *cauza atemporală* a Formelor (căci relaţia *temporală* de cauzalitate are loc doar în lumea devenirii, Formele şi Demiurgul fiind *coeterne* – *Tim.* 52a).

Dar Forma lucrului X (e.g. apei, cosorului, dreptăţii etc.) e o *mulţime de Forme* (orice lucru are o mulţime de *aspecte* – vezi sensul originar al lui *eidos* –, care sînt tot atîtea participări la Forme diverse – *Tim.* 53c-54), reductibile la un număr mic de Forme elementare (*Tim.* 53-54); deci nu va exista *o* Formă a cosorului (care să includă Forma Curbă etc.) şi alta a roţii de car (care să includă aceeaşi Formă a Curbei), căci atunci Formele nu ar mai fi *unice*, iar relaţia de participare ar antrena un regres la infinit. Ne putem imagina acum Demiurgul *utilizînd* Formele elementare pentru a zămisli lucrurile vizibile într-un mod „perfect", „ordonat", care „funcţionează bine", (*Tim.* 41b), altfel spus, „cît mai asemănător cu sine" (*Tim.* 29e), pe scurt,

---

99 Proclus, *Commentaire sur la République*, II, pp. 269-287.

bun. Nu există, în această interpretare, o Formă separată pentru fiecare lucru (teza unicităţii Formei), ci există un repertoriu de Forme elementare unice, precum şi diverse *utilizări* ale lor de către Demiurg, conform cu natura sa, care e „ordinea", „armonia" sau Binele (*Tim.* 29a-30d). „Forma binelui" e *Forma Cosmosului* aşa cum se află ea în mintea Demiurgului. A zice, atunci, că patul real participă la Forma patului înseamnă a spune că patul participă la (aproximează) acea *configuraţie de Forme* pe care a ales-o Demiurgul pentru pat. Ceea ce „vede" tîmplarul ca prin vis e această *configuraţie* de Forme (care e o „cunoaştere desăvîrşită" – *Tim.* 33a). Tîmplarul vede „binele propriu" patului (sau „prototipul lucrului" – *Parm.* 132d), i.e. acel set de calităţi care îi asigură exercitarea optimă a funcţiei proprii (*ergon*), adică îi asigură putinţa de a fi *ceea ce este.*

Platon distinge, deci, Binele în acest sens demiurgic de *binele unui lucru* sau „paradigma" sa, care este *Forma proprie* acelui lucru aleasă de Demiurg pentru ca lucrul să poată fi ceea ce este, să-şi poată exercita optim funcţia proprie („demiurgul doreşte ca toate să fie bune şi, atît cît îi stă în putinţă, nimic să nu fie imperfect" – *Tim.* 30a).

Pentru a clarifica mai bine această ceţoasă problemă, voi introduce mai exact noţiunea de *definiţie funcţională* a unui lucru (utilizată implicit chiar de Platon). În *Rep.* 352d-354a, el vorbeşte de un tip special de definiţie reală (definiţie care ne apropie de Forme), anume de definiţia funcţională: un lucru e definit prin *funcţia* (acţiunea) sa proprie (caracteristică) – *ergon.* De pildă, funcţia cosorului e să taie via; funcţia ochiului e să vadă. Deci definiţia funcţională a ochiului spune că ochiul e *acel organ al corpului care vede.* Funcţia sufletului este viaţa (a trăi). Funcţia cetăţii este satisfacerea nevoilor cetăţenilor, fericirea. Într-un mod mai sistematic, definiţia funcţională platoniciană s-ar caracteriza astfel:

1) *Orice* lucru (alţii zic „*unele* lucruri"; dar Platon spune: „fiecărui lucru" – 353a; „oricărui altceva" – 352e; „toate celelalte" – 353b) are o funcţie proprie (*ergon*) (352e). Aici „proprie" înseamnă că funcţia e caracteristică sau definitorie pentru toate lucrurile din *genul* lucrului respectiv.

2) Funcţia unui lucru e acea activitate pe care: a) *numai* acel lucru o poate efectua (352e) *sau* b) dacă mai multe lucruri o au, el o efectuează *cel mai bine* (353a).

3) Funcţia proprie poate fi exercitată bine sau rău; *bine* datorită *virtuţilor* proprii lucrului (i.e. calităţilor specifice ale cosorului, ochiului, cetăţii etc., care permit un optim funcţional) şi *rău* datorită *viciilor* lucrului (e.g. boala

ochiului etc.) (353c). Un cuţit poate fi *bun* (mai apropiat de *adevăratul* cuţit) sau *rău* (mai îndepărtat de Forma cuţitului).

4) Există o *virtute* (sau un set de virtuţi) *proprie* (propriu) fiecărui lucru şi care *corespunde strict* funcţiei proprii acelui lucru (353b); virtutea (virtuţile) proprie (proprii) e (sînt) o condiţie *necesară şi suficientă* (353e) pentru exercitarea funcţiei proprii.

Deci: *ceea-ce-este* un lucru (Forma sa) – dacă lucrul e luat în sens funcţional – e acel set de proprietăţi esenţiale (virtuţi) care îi conferă identitate funcţională (care-l fac să-şi exercite optim funcţia proprie, care-l fac să fie ceea ce este, care-l fac să fie un exemplar desăvîrşit, „adevărat“, al genului său).

> Cosor *bun* $=_{df.}$ un cosor care taie *în mod optim* via = un cosor care are proprietăţile (virtuţile) X, Y, Z ce îi permit exercitarea optimă a funcţiei proprii (a tăia via).

> *Cel mai bun* (= adevărat) cosor e chiar Forma Cosorului. Binele funcţional are, deci, grade.

Binele absolut al unui lucru funcţional este chiar Forma sa.[100] Ce este această Formă (binele) în cazul unor obiecte care posedă o mulţime de proprietăţi? Ea nu se referă la o calitate unică, ci la o *anumită aranjare a virtuţilor* (calităţilor) pentru a asigura excelenţa funcţională (ea „păstrează lucrul (i.e. îi asigură identitatea, ordinea sau armonia funcţională – *V.M.*) şi-i aduce folos“ (i.e. îi permite exercitarea funcţiei proprii – *V.M.*) (608e)). Forma binelui e, de fapt, o „adecvată combinare şi aranjare a virtuţilor“ lucrului respectiv[101].

Dacă un lucru participă la *o mulţime de Forme*, fiecare Formă fiind modelul unui „aspect“ al său (*Tim.* 53c), faptul că un cosor participă la *Forma binelui* înseamnă că el participă la chiar Forma Cosorului, adică la Forma care e imitată de cosorul *bun*. *Toate lucrurile participă la Forma Binelui*, căci ea e aceea care îi aranjează fiecăruia virtuţile ce-i asigură excelenţa funcţională, adică identitatea, esenţa. În acest sens afirmă Platon că în absenţa cunoaşterii Formei binelui „nu ne este cunoaşterea tuturor celorlalte de nici un folos“ (505a).

---

100 Am descoperit, ulterior scrierii pasajului de mai sus, şi această afirmaţie a lui Toma din Aquino, care îl confirmă: „În realitate (pentru platonişti), binele este convertibil cu fiinţa“ (i.e. cu Forma) (St. Th. Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Dumb Ox Books, Notre Dame, Indiana, 1964, Lecture I, 9).

101 T. Irwin, *Plato's Ethics*, p. 273.

Un cosor *bun* (adevărat, autentic) participă la *un set de Forme ordonate de Forma binelui.* Ce este această „Formă a binelui“? Ieşim cu această întrebare din zona „epistemologiei metafizice“ a lui Platon şi intrăm în aceea a „cosmologiei sale mistice“ (N. White). *Forma Binelui e Forma Cosmosului* (*Tim.* 30d; 39e), i.e. a armoniei şi ordinii universale care conferă fiinţa dată tuturor lucrurilor.

Nu Forma binelui (ci Binele însuşi) *creează* celelalte Forme; celelalte Forme nu *participă* la Forma Binelui (căci Formele nu sînt „copii“ a ceva); dar vom spune că celelalte Forme *fac parte* din această „vieţuitoare perfectă şi inteligibilă“ (*Tim.* 390e) care e Forma Cosmosului.

Forma binelui nu e o Formă obişnuită, căci e Forma Universală („Forma Formelor“ e o expresie inducătoare în eroare), i.e. „acel întreg“ (trad. de B. Jowett) „ale cărui *părţi* sînt toate celelalte vieţuitoare, fie luate individual, fie ca genuri. Căci aceasta (Forma binelui) are *cuprinse în sine* însăşi toate vieţuitoarele *inteligibile*“ (*Tim.* 30c). Aşa cum Cosmosul cuprinde în sine toate vieţuitoarele *sensibile*, Forma Cosmosului, identică Formei binelui, cuprinde în sine (pe plan transcendent) toate Formele. Binele însuşi este Divinul, făurarul sferei vizibile şi al celei inteligibile.

Ce înseamnă, în particular, că o cetate e *bună*? Aici avem sensul funcţional al lui „bun“: înseamnă că e vorba de o cetate care participă la Forma Cetăţii aflată în sfera divinului; acea Formă care va da cetăţii reale acele calităţi care să îi permită o cît mai bună exercitare a funcţiei proprii. Întrebarea „Ce este o cetate bună?“ e, deci, echivalentă cu întrebarea „Care este Forma cetăţii?“.

În încheiere, voi pune întrebarea: care este oare legătura dintre metafizica lui Platon şi filosofia sa morală? Care e legătura dintre pasajele deja comentate şi restul dialogului? Aşa cum observă N. White, această legătură nu e uşor de descifrat:

> „Relaţia dintre teoria cunoaşterii, metafizica platoniciană şi, respectiv, argumentul principal al *Republicii* reprezintă o chestiune dificilă şi ispititoare. Pe de o parte, Platon spune suficiente lucruri pentru a face clar că relaţia e strînsă şi importantă, dar, pe de altă parte, el spune prea puţin pentru a ne permite să vedem cu precizie în ce constă ea. Se afirmă că înţelegerea Formelor e necesară conducătorilor pentru a cunoaşte Binele şi a-şi îndeplini sarcina conducerii în mod adecvat (504d-506a), şi se mai spun suficient de

multe lucruri despre statutul Binelui în Cărţile a VI-a şi a VII-a pentru a ne face să fim siguri că Platon avea nişte păreri elaborate cu privire la această problemă. Dar nici dialogul *Republica*, nici alte scrieri platoniciene şi nici ceea ce am fi tentaţi să speculăm cu privire la opiniile sale nescrise (cum face Krämer), nu ne oferă nimic de tipul unei prezentări pe de-a întregul clare a ceea ce ar fi putut fi respectivele păreri ale lui Platon. Aceste surse nu clarifică nici măcar dacă respectivele păreri erau bine articulate sau, cum sînt eu înclinat să cred, doar schiţate în cea mai mare parte“[102].

Pe scurt, legătura amintită s-ar reduce la sublinierea a două teze: a) Platon tratează cetatea ca pe o Formă, în anumite privinţe, deşi ea nu poate fi, *stricto sensu,* o Formă; b) Posedarea de către cetatea ideală a unor trăsături specifice Formelor, în măsura în care acest lucru e posibil, îl îndrituieşte pe Platon să susţină că cetatea e *bună,* şi organizarea ei e *folositoare*[103].

În ceea ce mă priveşte, înclin să confer dialogului *Republica* o mai severă coerenţă, chiar dacă ea nu e aparentă. Am început comentariul cu cărţile mediane tocmai pentru a clarifica mai întîi „metodologia“ platoniciană („dialectica“) – strîns conexată cu ontologia şi gnoseologia sa –, deoarece acestea schiţează direcţia principală a demersului din acest dialog (şi, poate, nu numai): *aplicarea* teoriei Formelor la un caz concret din sfera politico-morală, anume la chestiunea elucidării naturii virtuţii dreptăţii. Dialogul *Republica* nu e singurul loc în care Platon face un asemenea exerciţiu, dar el reprezintă cea mai elaborată instanţializare a ceea ce am numit dialectica noetică. Cartea I nu e altceva decît o aplicare a dialecticii elenctice la conceptul de „dreptate“; tocmai de aceea ea a apărut multora ca un inexplicabil (?) ingredient socratic în acest dialog din perioada medie. Cărţile II-IV fac trecerea la ceea ce s-ar putea numi o exemplificare a felului în care funcţionează dialectica noetică în cazul analizei unui concept complex, cel de „dreptate“ (şi altele asociate lui). Ele se finalizează cu o *definiţie* a dreptăţii (cetăţii drepte şi omului drept), care furnizează cunoaşterea cea mai apropiată de Forme, accesibilă omului: cunoaşterea *dianoetică*, simbolizată de segmentul L_3 al liniei divizate. Iată, pare a spune Platon, nu numai în matematică putem avea o cunoaştere exactă, dedusă din „postulate“, ci şi în domeniul moral-politic. Această şlefuire dianoetică a conceptului de „dreptate“ mi se pare că reprezintă centrul de greutate al dialogului.

---

102 N. White, *A Companion*..., p. 30.

103 Idem, p. 39.

II. Dreptatea aparentă (Cărțile I-II)

Dacă tema centrală a *Republicii* e şlefuirea Formei Dreptăţii, atunci întrebarea centrală a dialogului va fi: *Ce este* dreptatea (*dikaiosyne*)? Cartea I ne oferă o succesiune de răspunsuri la această întrebare (răspunsurile lui Cephalos, Polemarchos, Simonides, Thrasymachos), între care putem recunoaşte puncte de vedere obişnuite pentru contemporanii lui Platon. Toate acestea vor fi supuse de Socrate – în stilul cu care Platon ne-a obişnuit din dialogurile anterioare, de tinereţe – interogatoriului încrucişat, *elenchos*-ului socratic, cu scopul de a proba dacă ceea ce aceşti oameni *cred* că este dreptatea *este* realmente ea. Scopul acestei părţi socratice a dialogului e esenţialmente negativ; dar nu în sensul de a respinge punctele de vedere exprimate, ci în sensul de a arăta că ele ţin de *opinie*, de aparenţă, de simţul comun. Toţi preopinenţii lui Socrate din Cartea I se dovedesc a fi nişte *filodocşi*. Toţi sofiştii, legislatorii, oamenii politici ori profesorii de retorică erau priviţi în acest fel de oamenii din Academie. Un asemenea rezultat negativ, sintetizat la începutul Cărţii a II-a, va antrena continuarea cercetării, dar cu *alte* mijloace, pînă la conturarea unui răspuns satisfăcător.

328c-331d

---

1. Cephalos

Primul care se lansează în această dispută e Cephalos, un om de afaceri din Pireu, simbol al gîndirii comune. Pasajul Cephalos începe cu precizarea, încă difuză, a temei fundamentale a dialogului: *cum s-ar cuveni să trăim?* [1]. Aceasta este *întrebarea fundamentală a moralei în viziune socratică.*

[1] „În ce fel este acest drum?" (viaţa) (328e).

În limbajul necizelat al lui Cephalos, această problemă e pusă în termeni de „necazuri" sau „plăceri" ale bătrîneţii; pentru el, mai ales la bătrîneţe e important să trăieşti *drept*, adică moral, deşi şi banii au importanţa lor. Dar „felul de a fi" pare să fie, pentru el, mai important încă.

Ce înseamnă „a trăi drept"? Aici Cephalos exprimă, probabil, opinia comună a cetăţenilor Pireului: a trăi drept înseamnă a respecta cîteva reguli simple, impuse de cutumă („să nu înşeli", „să nu minţi", „să nu rămîi dator cu ofrande zeului", „să înapoiezi banii împrumutaţi" şi altele asemenea – 331b), adică să respecţi obiceiurile morale strămoşeşti. Nerespectarea acestor reguli echivalează cu comiterea unor „nedreptăţi" şi se sancţionează. Frica de sancţiunea externă e cea care te forţează să fii drept, şi nu vreun imbold interior sau caracterul pe care-l ai. Pentru a fi moral – în această viziune a omului comun – trebuie *să faci* anumite acţiuni, indiferent de ce fel de om *eşti*; poţi fi un om „blajin şi măsurat", dar să nu ai bani pentru a-ţi înapoia datoria ori pentru a face sacrificii pentru zei, şi deci – fără să vrei – eşti imoral. Tocmai de aceea sînt necesari şi banii. Morala lui Cephalos pare a fi mai degrabă o morală a faptei decît a intenţiei. În această viziune populară, morala e o chestiune de respectare sau nerespectare a unor reguli de acţiune încetăţenite. Motivele acţiunii sînt nerelevante din punct de vedere moral; problema justificării regulilor nu se pune: ele sînt pur şi simplu date de tradiţie; ceea ce contează e respectarea lor, sub presiunea pedepsei. Această morală, centrată pe acţiune şi pe sancţiune, diferă de sensul pe care i-l va conferi Platon: acesta ne va face să asistăm la trecerea spre o morală centrată pe caracter, pe cultivarea virtuţilor (perfecţiunilor) acestuia.

Din exemplele empirice date de Cephalos, Socrate sintetizează o primă definiţie a dreptăţii:

(DC') Dreptatea înseamnă „să dai înapoi ceea ce ai primit de la cineva, fie că uneori se cuvine, fie că alteori nu se cuvine să faci aşa ceva" (331c).

Cu alte cuvinte, dreptatea echivalează cu obligaţia de a înapoia o datorie, *indiferent de circumstanţe*.

Imediat după aceea, definiţia e completată şi precizată astfel:

(DC) Dreptatea înseamnă „să spui adevărul şi să dai înapoi ceea ce ai primit“ (indiferent dacă se cuvine sau nu acest lucru, indiferent de circumstanţe) (331d).

Nu putem să nu observăm aici mentalitatea tribunalelor, dar şi cea familială, cu privire la ce înseamnă a fi drept. Cephalos, prin urmare, *defineşte* dreptatea prin înşirarea cîtorva datorii fundamentale: să spui adevărul şi să nu păstrezi ceea ce nu-i al tău. E o definiţie prin enumerare de cazuri care-l poate satisface pe jurist, dar – după cum vom vedea – nu şi pe filosof. (Există şi alte interpretări, nedefiniţionale, asupra cărora voi reveni mai jos.)

Mă grăbesc acum să observ că, imediat după aceasta, Socrate contraargumentează (aceasta e metoda interogatoriului încrucişat – *elenchos*) pentru a vedea dacă definiţia rezistă, dacă ea reprezintă un „adevăr“ (331c-d). Ce face, de fapt, Socrate? Respinge el această definiţie? Nu. El arată doar că ea reprezintă un *adevăr contingent* (*doxa*). Cum face acest lucru:

– în primul rînd, el *instanţializează* această definiţie: să dai înapoi arma pe care ai primit-o de la un prieten (indiferent dacă se cuvine să faci acest lucru sau nu, indiferent de circumstanţe).

– apoi găseşte o circumstanţă falsificatoare, în care această definiţie nu se aplică: dacă prietenul a înnebunit între timp, e un pericol să-i înapoiezi arma şi, deci, nu-i drept să faci acest lucru.

Prin urmare, Socrate nu demonstrează că (DC) e falsă şi că, deci, trebuie respinsă, ci că Cephalos are o opinie incoerentă despre dreptate. Mai exact, că (DC) *e adevărată în anumite circumstanţe şi falsă în alte circumstanţe*, i.e. că (DC) e *contingent-adevărată.*

Mai concret: dreptatea (acţiunea dreaptă) are proprietatea F („să spui adevărul şi să dai înapoi ceea ce ai primit“) în circumstanţele A (cînd prietenul e sănătos) şi proprietatea ~ F (să nu spui adevărul şi să nu dai înapoi ceea ce ai primit) în circumstanţele B (cînd prietenul a înnebunit). Cu alte cuvinte, proprietatea F nu aparţine cu *necesitate*, ci în mod *întîmplător* dreptăţii (acţiunii drepte).

În concluzie: ceea ce *credea* Cephalos că e un adevăr (necesar) se dovedeşte a fi o aparenţă (un adevăr contingent). (DC) aparţine „opiniei“, nu „ştiinţei“.

331d-336a

2. Polemarchos

Fiul lui Cephalos, Polemarchos, îşi face apariţia în dialog în ipostaza de apărător al opiniei tatălui său cu privire la dreptate. Între 331d şi 332c el e avocatul acestuia şi, implicit, al *mentalităţii comune* cu privire la dreptate.

Invocînd pe poetul **Simonides**, el consideră că (DC) e corectă, deoarece pentru grecii acestei perioade poeţii erau încă – mai mult decît filosofii – depozitarii înţelepciunii de viaţă. Definiţia propusă de Simonides sună astfel:

(DS_1) „Dreptatea e să dai fiecăruia ceea ce îi datorezi" (331e).

Polemarchos pare a nu observa că cele două definiţii nu sînt echivalente. Socrate îl atenţionează asupra acestui detaliu, subliniind, în plus, că (DS_1) e destul de obscură, Simonides vorbind „în enigme, ca un poet" (332c), prin urmare *nu ca un filosof!*

Diferenţa dintre (DC) şi (DS_1) se referă numai la condiţia „fie că uneori se cuvine, fie că alteori nu se cuvine să faci aşa ceva" din (DC); altfel spus, (DC) cere să faci anumite acţiuni *în orice împrejurare*, pe cînd (DS_1) cere să faci acele acţiuni numai *în anumite împrejurări*. Această restricţie ar vrea, poate, să elimine cauza inadecvării lui (DC): acele tipuri de acţiuni + condiţii care le transformă în acţiuni nedrepte. Restricţia „ceea ce datorezi" sau, mai bine, „ceea ce se cuvine", elimină de sub conceptul de „dreptate" acţiunea, bunăoară, de a înapoia o armă *celui ce a devenit nebun (rău),* căci răului nu îi datorez un bine, ci un rău. Într-o formă explicită, definiţia lui Simonides, susţinută de Polemarchos, sună astfel:

(DS) Drept e actul de a da fiecăruia ceea ce îi datorezi, adică prietenului bine şi duşmanului rău.

(DS) exprimă un principiu de drept utilizat în Atena vremii (dar neutilizat azi şi, de aceea, poate, straniu): „regula răzbunării". „Un grec poate aplica oricărei situaţii sau proceduri criteriul: «Îmi permite ea să fiu de folos prietenilor şi să dăunez duşmanilor?» (Aristofan, *Păsările* 420f; Sofocle, *Antigona* 643f; Xenofon, *Anabasis* I,3.6; *Cynegeticos* I, 4.25;

Hiero 2.2). Cei ce excelau în amîndouă erau pasibili de o înaltă apreciere."[2] Un asemenea principiu de conduită era „stabilit" şi „prescris" de cutumă (cf. Lysias, *Apărarea unui soldat*, 20). Xenofon spune, în acelaşi sens: „Ai recunoscut că excelenţa unui om e să-şi domine (depăşească) prietenii în binefaceri şi duşmanii în neplăceri" (*Memorii*, II, 6.35).

Este oare spusa lui Simonides, întărită de tradiţie, un *adevăr*? „Tu ce crezi?", întreabă Polemarchos (332c). Socrate crede că *nu* şi formulează 4 argumente (4 *elenchos*-uri) pentru a-şi sprijini opinia:

Argumentul 1 (332c-333e): Socrate deplasează discuţia despre dreptate de la domeniul *acţiunilor* drepte la acela al *abilităţilor* individului, al artei, al meşteşugului (*tehne*). Iar Polemarchos nu îl contrazice, ca şi cum şi el ar fi gîndit la fel, deşi nu a putut exprima acest lucru. De fapt, ambii cad de acord că (DS) presupune tacit supoziţia considerării dreptăţii ca o artă (*tehne*) şi nu fac altceva decît să expliciteze această supoziţie. Teza e, altfel, destul de contraintuitivă.

Să vedem ce înseamnă *tehne*. În *Gorgias* (462b-465c), Platon opune *tehne* „empirismului", abilităţii empirice. Meşteşugul (*tehne*) se deosebeşte de *empirie* prin aceea că el presupune „o cunoaştere a lucrurilor pe care le oferă, asupra naturii lor, e în stare să se pronunţe asupra cauzei lor" (465a-b). Acest *element intelectual* e ceea ce i-a atras atenţia lui Platon. Un olar *ştie* ce să facă, cum să facă bine, cum să distingă oalele bune de cele rele, îşi poate transmite meşteşugul etc. Un *tehne* e un corp organizat de cunoştinţe şi abilităţi cu privire la căile de atingere a unui anume scop (oale, mîncăruri, sănătate, nave etc.). Un meşteşug are un *scop specific,* iar menirea meşteşugului constă tocmai în găsirea mijloacelor „cuvenite" pentru a-l atinge.

De ce e importantă această schimbare de perspectivă? Pentru că ea începe să arate inadecvarea noţiunii de dreptate ca specificare a unor genuri de acţiuni. În partea centrală a *Republicii,* Platon va abandona complet abordarea acţională a eticii, caracterizînd dreptatea ca pe o virtute (*arete*), care e o *stare a agentului*.

Să revenim la argument. Dacă dreptatea, precum medicina şi arta culinară, e un meşteşug (*tehne*) şi orice meşteşug oferă mijloacele *cuvenite* (adică necesare şi suficiente) pentru un anumit scop (332c) (e.g. scopul medicinei e sănătatea corporală, iar „mijloacele datorate şi cuvenite" sănătăţii

---

[2] K. Dover, *Greek Popular Morality In Time of Plato and Aristotle*, Hackett, 1974, 1994, p. 180; vezi cap. I; VI.

pe care le oferă ea sînt leacurile, hrana etc.), atunci şi *meşteşugul dreptăţii* trebuie să aibă un scop specific pe care să-l servească aşa cum „se cuvine" (332d). Care e acest *scop* (sau „obiect", sau „domeniu" – cum traduc unii comentatori)? Răspunsul lui Polemarchos e: scopul dreptăţii este „a face prietenilor bine şi duşmanilor rău" (332d).

Iată acum contraargumentul lui Socrate: Socrate arată că acesta e un scop prea vag, că instanţe particulare ale lui sînt scopurile altor arte: medicina (arta de a face bine prietenilor suferinzi), navigaţia, agricultura etc. Omul drept *pur şi simplu* nu are o *treabă specifică* în acest sens. Arta dreptăţii e lăsată fără obiect şi pare să fie, de aceea, un concept „trivial" (Annas).

Atunci, poate că domeniul sau scopul meşteşugului dreptăţii e acela al *activităţilor realizate în comun* (scopul cooperării), ca în cazul jocurilor, zidăriei, cîntatului în orchestră, afacerilor. Dar de fiecare dată un alt expert se dovedeşte mai adecvat pentru scopul (sau domeniul) respectiv (zidarul, omul de afaceri etc.), nu pur şi simplu „omul drept".

Iar dacă domeniul dreptăţii e considerat a fi *paza bunurilor* (unde trebuie să te bazezi pe caracterul *drept* al paznicului), atunci concluzia e că dreptatea e folositoare numai cînd *nu* foloseşti lucrurile date în pază – ceea ce i se pare „neserios".

Concluzia e că dreptatea, în acest sens, e un concept trivial, deoarece nu are un domeniu (scop) specific de aplicare, adică unul care să intre în definiţia ei. Privită ca artă (sau meşteşug), în accepţia generală a acestui cuvînt (set de mijloace „cuvenite" unui anume scop), dreptatea pare a fi o artă cu un scop specific, F (a face prietenilor bine şi duşmanilor rău); dar comparată cu diverse arte particulare, ea pierde acest scop. Concluzia ce rezultă e de tip elenctic: dreptatea are proprietatea F *dintr-un punct de vedere* şi nu are proprietatea F *din alt punct de vedere*. Aceasta nu e o contradicţie logică (Fa & ~ Fa). Deşi textul e obscur, nu găsesc nicăieri afirmarea explicită a *falsităţii (DS)*, prin deducerea din ea a unei contradicţii logice (cum credea Robinson; sau Vlastos, într-un studiu de tinereţe – revizuit mai tîrziu –, cu privire la structura şi menirea *elenchos*-ului). Nici nu găsesc locul în care să se afirme că (DS) e *falsă* deoarece ea face parte dintr-un set inconsistent de premise acceptate de Polemarchos, premise care, dacă e menţinut (DS), vor fi eliminate iarăşi prin *elenchos*-uri succesive (acesta e sensul *elenchos*-ului pe care îl sugerează, mai recent, G.Vlastos[3]). Ceea ce se obţine e pur şi

---

[3] G. Vlastos, *The Socratic Elenchus*, The Oxford Studies in Ancient Philosophy, I, 1983.

simplu o *aporia*, o *încurcătură* de tipul celor exemplificate în *Banchetul* pentru caracterizarea cunoaşterii prin *doxa*. Concluzia *elenchos*-ului e că *(DS) este un adevăr contingent.*

Argumentul 2 (333e-334b): Acest al doilea argument e aplicat tot la (DS), ca şi cum Socrate ar fi vrut să-şi consolideze concluzia rezultată după prima aplicare. Iată structura acestui nou *elenchos*:

(1) (DS).

Socrate procedează la generalizarea unei teze despre arte din constatări empirice despre cazuri particulare de arte: medicina e arta vindecării corpului (în mîna medicului cinstit), dar acelaşi set de cunoştinţe şi abilităţi (*know how*) poate folosi la îmbolnăvirea corpului (de către medicul necinstit); paznicul e totodată cel mai destoinic să fure; cel ce ştie să păzească banii ştie cel mai bine să-i şi fure. Teza generală e:

(2) Orice artă (sau meşteşug) de a face X include totodată cunoştinţele şi abilităţile necesare pentru a face ~ X.

Polemarchos acceptă această generalizare.

În plus, el acceptă teza că bancherul adevărat (omul care ştie să păzească banii) e şi *drept* (căci el, ca bancher veritabil, nu ia ceea ce *nu i se cuvine*). Deci, prin instanţializare:

(3) Dreptatea (bancară) e arta de a păzi banii.

Din (2) şi (3) rezultă:

(4) Dreptatea (bancară) e arta de a păzi banii şi totodată arta de a fura banii.

Concluzia formulată explicit de Socrate e eliptică şi poate induce în eroare: „Dreptatea e un fel de artă a hoţiei, doar că e folositoare prietenilor şi vătămătoare duşmanilor“ (334b); de fapt, concluzia e o *aporia*, un impas, o dificultate: dreptatea e arta *de a păzi şi de a fura* înseamnă, într-o formă explicită, că *dreptatea (bancară) e arta de a păzi banii (de către bancherul cinstit) şi arta de a fura banii (de către bancherul necinstit).*

(5) Dreptatea (bancară) are proprietatea F (în privinţa A) şi proprietatea ~ F (în privinţa B).

Aceasta nu înseamnă nici că (1) e falsă, nici că mulţimea «(1), (2), (3)» e incoerentă; ci doar că, dacă plecăm de la premisa că (DS) e adevărată şi acceptăm şi alte premise, atunci ajungem la concluzia că adevărul lui (DS) e unul de tip *contingent:* ◊ Fa & ◊ ~Fa.

În ce sens aceste conjuncţii de propoziţii cu contrariile lor (ambele relativizate) reprezintă *adevăruri contingente*? „X e frumos la momentul t_1 şi urît la t_2"; „dreptatea are proprietatea F (faţă de A) şi proprietatea ~F (faţă de B)" etc. Fie cazul mai simplu, de acelaşi tip:

(a) Mîine va ploua şi poimîine nu va ploua.

Problema e: *cînd* (i.e. relativ la ce lume posibilă) întreb eu dacă (a) e adevărată? Despre adevărul ei *relativ la ce moment* e vorba aici? Evident, mă interesează să răspund ce valoare are (a) *acum*, în momentul în care formulez întrebarea, în lumea mea, lumea actuală, care e *prezentă.* Or, *acum*, valoarea de adevăr a lui (a) e *indeterminată* (1/2), căci stările de lucruri care fac adevărate/false cele două conjuncte nu s-au produs încă, iar presupunînd că universul e probabilist, ele pot să se producă sau nu. În loc de a folosi însă o logică trivalentă pentru a vorbi despre adevărul lui (a) în lumea noastră, lume care e indexată cu momentul „acum", t_0, putem folosi o logică *bivalentă modală* şi să spunem că, în lumea prezentă, „Mîine va ploua" e *posibil să fie adevărată* (i.e. ploaia poate avea loc sau nu, mîine) şi, la fel, „Poimîine nu va ploua". Per total, conjuncţia lor e o propoziţie *contingent adevărată*: e posibil, azi, ca mîine să plouă, şi e posibil ca poimîine să nu plouă. Conjuncţiile paradoxale relativizate ale lui Socrate *nu sînt contradicţii logice, ci adevăruri contingente.*

Argumentul 3 (334c-335b): Noul argument se aplică tot la (DS), numai că explicitînd, de data aceasta, sensul termenilor „prieten"/ „duşman"; sensul acestora e ambiguu: ceea ce *pare a fi* prieten/duşman, respectiv ceea ce *este realmente* prieten / duşman. Polemarchos e de părere că „prieten"/ „duşman" în (DS) au sensul de ceea ce *pare a fi* prieten/duşman (334c).

Şi în acest caz, argumentul elenctic ne duce la o aporie: a fi drept înseamnă a face bine celor *ce par* prieteni (deşi ei pot *fi realmente* duşmani) şi rău celor ce *par* duşmani (deşi ei pot *fi realmente* prieteni). Deci dreptatea are proprietatea F (din perspectiva aparenţei) şi ~ F (din perspectiva esenţei) (334 e). Deci dreptatea *este* ceea ce spune (DS) şi *nu este* ceea ce spune (DS) („Şi astfel vom ajunge la ceva contrar ideii atribuite de noi lui Simonides" – 334e). Aici „contrar" nu înseamnă o contradicţie *logică*, ci o conjuncţie formată dintr-o propoziţie şi contrara ei, *fiecare relativizată la sisteme de referinţă diferite*, deci posibil să fie *ambele adevărate*.

Rezultatul practic al acestui *elenchos* e o redefinire a termenilor „prieten" / „duşman" (= ceea ce *este realmente* prieten / duşman) şi, în consecinţă, o reformulare a lui (DS):

(DP) Dreptatea înseamnă „să faci bine prietenului ca unuia ce *este* bun, dar să aduci vătămare duşmanului ca unuia ce *este* rău" (335 a, 8-10).

Argumentul 4 (335b-e): Acest argument se aplică la (DP). Polemarchos acceptă, aşadar, că a fi drept nu înseamnă pur şi simplu a-ţi ajuta prietenii; mai trebuie ca aceştia *să fie realmente buni*. Dar, totodată, el susţine că omul drept vatămă inevitabil pe cineva – anume pe omul rău (cf. (DP)) (335b,2).

Atacul lui Socrate pleacă de la premisa – acceptată de Polemarchos şi care nu se îndepărtează prea mult de tratarea dreptăţii ca *tehne* – că dreptatea poate fi văzută ca o virtute (*arete*), ca acel ansamblu de caracteristici care face dintr-un lucru un excelent membru al clasei sale (un excelent cal, un excelent cuţit, un excelent pantofar, un excelent om moral).

(DP) spune că e drept să aduci vătămare duşmanului în măsura în care *este realmente duşman* (335a).

(A) Pe de o parte, a vătăma pe cineva înseamnă *a-l face mai rău în privinţa virtuţilor sale* (această teză generală e obţinută prin generalizare dintr-o suită de exemple particulare: 335b-c).

(B) Dreptatea poate fi privită ca o virtute a omului (335c), i.e. acel ansamblu de calităţi ale sufletului care-l fac pe om să fie un excelent membru al clasei oamenilor. (Această tratare a dreptăţii în termeni de *arete* e o prelungire a tratării sale în termeni de *tehne*. De altfel, Platon asemuieşte adesea *virtutea* cu un *meşteşug* – e.g. în *Protagoras* –, cu o suită de abilităţi care-l fac pe om expert în raport cu un anume scop.)

Dar dacă *e drept* să aduci vătămare duşmanului (cf. (DP)) şi a vătăma pe duşman înseamnă a-l face mai rău în privinţa virtuţilor sale (cf (A)), deci inclusiv în privinţa dreptăţii (cf. (B)), i.e. a-l face mai nedrept, atunci rezultă că *e drept să-ţi faci duşmanii mai nedrepţi.*

Pe de altă parte, pe o altă linie de argumentare, Socrate arată – tot printr-o generalizare din cazuri particulare (335c-d) – că nu e treaba binelui să vatăme; or, virtutea e un bine; deci *nu se poate ca, aplicînd dreptatea, să-i faci pe alţii (fie ei duşmani sau prieteni) nedrepţi* (335d) (tot aşa cum „nu e treaba căldurii să răcească" etc. – 335d).

Concluzia e că, *într-un sens*, dreptatea presupune să-ţi faci duşmanii mai nedrepţi (Fa) şi, *într-un alt sens*, ea nu înseamnă acest lucru (~Fa). Concluzia e, şi acum, elenctică.

Nici revizuirea lui (DS) sub forma lui (DP) nu ne duce la un adevăr *necesar*, rezultat, eventual, dintr-o demonstraţie deductivă. Dacă Vlastos ar avea dreptate că *elenchos*-ul socratic duce la *adevărul* inevitabil al uneia dintre tezele despre dreptate vehiculate în Cartea I, nu se explică de ce finalul, la care conced interlocutorii, e: „nu am aflat nimic". Iar dacă *elenchos*-ul furnizează „adevărurile pe care se bazează viaţa"[4], atunci cum se explică faptul că cercetarea continuă, iar Glaucon şi Adeimantos se arată dezamăgiţi?

Concluziile acestui fragment mi se par a fi altele:

i) Finalul elenctic al Cărţii I constă în argumentarea tezei că viziunea curentă despre dreptate, uzitată în practica juridică ori în şcolile de retorică şi intrinsecă mentalităţii comune, nu reprezintă un *adevăr*, contrar pretenţiilor dogmatice şi comode ale susţinătorilor ei. Ce *este realmente* dreptatea mai trebuie căutat. Numai filosoful (iubitorul de *adevăr*, de fiinţă) va putea depăşi iluzia cotidiană a *filodocşilor* ce şi-au cîntat partitura în Cartea I.

ii) Polemarchos realizează o tranziţie parţială, cu privire la conceptul de dreptate, de la listarea (parţială) a unor tipuri de acţiuni drepte, la punctul de vedere mai general că dreptatea e un meşteşug (*tehne*), i.e. un corp de cunoştinţe (deci şi de reguli de acţiune) şi de deprinderi vizînd un anumit scop specific, care au ca rezultat un număr indefinit de acţiuni drepte.

Ţelul argumentelor lui Socrate a fost să arate – din diferite unghiuri – cît de *problematic* e acest concept – care aparţine simţului comun şi practicii juridice obişnuite – cu toate ajustările care i s-au adus. În restul *Republicii* el va vorbi mai puţin de *tehne* şi mai mult de conceptul înrudit de *arete.*

---

[4] G. Vlastos, *The Socratic Elenchus*, p. 46.

iii) Se întrevede aici – într-o formă încă nedezvoltată – punctul de vedere articulat de Socrate în restul dialogului: punctul de vedere al dreptăţii ca *virtute*.

iv) Socrate reţine, totuşi, ceva din pledoaria lui Polemarchos: anume că dreptatea nu înseamnă a face rău (nici măcar duşmanului), ci ea, ca *virtute* fundamentală, e legată de un anume *bine*.

Iată şi concluziile altor comentatori:

Concluzia lui J. Annas: „Polemarchos reprezintă tot ce poate oferi mai bun simţul comun cu privire la ideea de dreptate; din punctul de vedere al lui Platon, aceasta nu înseamnă foarte mult. Ne-au fost prezentate limitele mulţumirii de sine morale şi, pe parcurs, am întrevăzut, prin contrast, forma pe care o va lua propria concepţie a lui Platon. Ştim deja că el nu va concepe dreptatea ca pe o chestiune de respectare a cîtorva reguli care specifică tipurile de acţiuni pe care trebuie să le facem sau să le evităm; dreptatea nu va fi ceva ce poate fi conceput ca extern agentului, o mulţime de cerinţe care trebuie îndeplinite fără a lua în consideraţie motivul. Nici nu va fi ceva ce poate fi posedat într-o manieră nereflectată. Am fost pregătiţi, aşadar, într-un fel, pentru a recepta definiţia dreptăţii pe care o pregăteşte Platon însuşi, o definiţie ce priveşte nu executarea unor acţiuni determinate, ci starea sufletului unei persoane. Orice ar însemna aceasta, va fi vorba de ceva intern, nu extern; va fi o chestiune de cunoaştere, nu de respectare oarbă a convenţiilor“[5].

Concluzia lui N. Pappas: „Putem caracteriza în două moduri inadecvarea abordării de către Polemarchos a problemei dreptăţii în discuţia sa cu Socrate. *În primul rînd*, ideile sale se conformează prea exact concepţiei despre virtute a culturii din care făcea parte. În ciuda unei aparente sofisticări, Polemarchos e în foarte mare măsură fiul tatălui său şi moşteneşte tendinţa bătrînului de a accepta opiniile tradiţionale. Precum tatăl său, el apelează la un poet pentru a-şi întemeia poziţia, aşa cum făceau adesea atenienii în discursurile morale. În Cărţile II şi III îl vom regăsi pe Platon expulzînd poezia, atît de preţuită în cultura epocii sale, din cetatea bine condusă, deoarece ea a funcţionat ca autoritate morală în virtutea farmecului exercitat, lăsîndu-şi auditoriul capabil doar să citeze versuri frumos întoarse din condei, dar inapt să cerceteze caracterul adevărat sau fals al subtextului lor. Polemarchos se arată un cunoscător al lui Simonides, dar se dovedeşte a nu avea argumente

[5] J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, p. 34.

pentru a-şi justifica impresiile pe care le împărtăşeşte. Sub efectul interogatoriului încrucişat, el admite că «Eu unul nu ştiu să fi spus aşa ceva» (334b). Deoarece nu a anticipat implicaţiile aforismului său plin de sonoritate, dar, în ultimă instanţă, gol de conţinut, Polemarchos nu mai ştie efectiv ce spune. Pentru a trece dincolo de acest nivel al conversaţiei, Socrate are nevoie de un preopinent care să lase la o parte înţelepciunea comună.

Polemarchos eşuează şi într-un *al doilea sens*. El a insistat să descrie dreptatea în termeni de acţiuni. Obiecţiile lui Socrate, privite în ansamblu, arată cît de greşită se dovedeşte această concepţie. În măsura în care Polemarchos încearcă să surprindă dreptatea într-o descriere a comportamentului prescris, oricît de generală ar fi aceasta, subzistă riscul de a o privi ca pe un meşteşug minor ori potenţial periculos. Restul Cărţii I va reorienta termenii discuţiei de la această abordare, greşit aleasă, spre una mai productivă“[6].

De unde provin aceste idei cu privire la dreptate?

Cele două definiţii discutate pînă acum nu reprezintă, cum ar putea părea unui neavizat, invenţii *ad-hoc*, artificiale şi arbitrare ale lui Platon; ele sînt *sinteza punctului de vedere comun cu privire la dreptate*. Aceste definiţii vor deveni, desigur, mai uşor de înţeles dacă le vom replasa în contextul lor propriu: contextul experienţei juridice a Atenei secolului al IV-lea î.Hr.

În această epocă, Atena avea deja principii stabile cu privire la diferenţa dintre „ce e al meu“ şi „ce e al tău“, principii ce subdeterminau dreptul de proprietate şi alte drepturi. (DC) captează un sens comun şi *foarte vechi* al dreptăţii: Dover[7] crede că, probabil, „dintotdeauna“ grecii au numit *adikos* pe cel ce încerca să-şi însuşească prin forţă sau înşelătorie bunurile altora. Dreptul de proprietate a consacrat asemenea obiceiuri străvechi.

Ce însemna „să dai înapoi ceea ce ai împrumutat“? Acest principiu juridico-moral viza – cum era de aşteptat – mai multe lucruri: bunurile materiale (un împrumut bănesc sau în obiecte); „ceea ce ţi-a fost dat în păstrare“ (bani, obiecte, dar şi copiii (daţi în păstrare dascălului sau paznicului) ori soldaţii daţi în grijă comandanţilor lor etc.); apoi, mai însemna a înapoia o sumă de bani sau o cantitate de bunuri *în virtutea unei promisiuni*, a unui *contract* sau a unei *legi* (Demostene, *Împotriva legii lui*

6 N. Pappas, *Plato and the Republic*, p. 37.

7 K. Dover, *Greek Popular Morality*..., p. 170.

Leptines, 11)[8]. Prin urmare, (DC), oricît de enigmatic ar părea la prima vedere, e un *principiu general* care subîntinde această clasă de acţiuni reglementate de norme specifice: „A păstra în mod cinstit şi a restitui proprietarului ceea ce ţi-a încredinţat, a rezista tentaţiei de a nega sub jurămînt că ai primit vreodată bunurile (aceasta e o ipostază concretă a lui „a spune adevărul" – *V.M.*) reprezintă adevărata paradigmă a lui *dikaiosyne*"[9].

Enunţul (DC) nu trebuie privit ca o prevedere legală, ci ca un *metaenunţ*, ca o sinteză a unei multitudini de prevederi legale şi de modalităţi comune de a concepe justiţia. Enunţul unei legi particulare are mai degrabă forma următoare: „Cine va fi dovedit de hoţie va restitui îndoitul a ceea ce a furat dacă are destulă avere spre a plăti, neţinînd seama de partea sa de moştenire; dacă nu, va sta în lanţuri pînă ce va satisface pe acela care l-a chemat în justiţie sau pînă ce acesta îl va ierta" (*Legile*, IX, 3). Sau: „Fiecare are dreptul să dispună de averea sa în favoarea oricărei persoane (să facă donaţii), afară numai de cazul cînd donatorul e nebun, ramolit de bătrîneţe sau supus la o influenţă feminină" (Aristotel, *Statul atenian*, XXXIV). Aici legea reglementează tipuri de acţiuni precis determinate şi stipulează condiţiile necesare şi suficiente.

(DS) introduce restricţia: să dai înapoi *nu în orice circumstanţe*, ci numai „ceea ce îi datorezi" sau „ceea ce se cuvine", expresie absconsă, explicitată ulterior sub forma „a face prietenului bine şi duşmanului rău".

O asemenea caracterizare contrazice modul nostru de a înţelege dreptatea, căci încalcă regula *imparţialităţii*: nu poţi face dreptate favorizîndu-ţi prietenii. Dar mentalitatea şi practica juridice greceşti erau altele. Ele acceptau „regula răzbunării": dacă un duşman (om, cetate, grup) îţi produce daune, el trebuie vătămat în mod corespunzător. De exemplu, Oedip susţine că nu poate fi blamat de nimeni pentru că l-a ucis pe Laios, deoarece „el era agresorul (i.e. „duşmanul" care l-a vătămat – *V.M.*), iar eu m-am răzbunat". Deci acţiunile făcute ca răzbunare pentru un rău suferit sînt justificate juridic şi moral pe criterii de *dikaiosyne* şi erau privite ca o dovadă de bărbăţie. Legea penală din Atena permitea rudelor celui ucis să asiste la executarea ucigaşului[10].

---

8 Citatele din oratorii greci sînt după volumul A. Marin (ed.), *Pagini alese din oratorii greci*, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1969.

9 K. Dover, *op. cit.*, p. 171.

10 K. Dover, *op. cit.*, p. 183.

Despre această mentalitate, Dover spune: „Un grec poate aplica oricărei situaţii sau proceduri criteriul: «Îmi permite ea să fiu de folos prietenilor şi să dăunez duşmanilor?» (Aristofan, *Păsările* 420f; Sofocle, *Antigona* 643f; Xenofon, *Anabasis* I, 3.6, *Cynegeticos* I, 4, 25, *Hiero* 2.2). Cei ce excelau în amîndouă erau pasibili de o înaltă apreciere“ (p. 180). Xenofan mai spune în *Memorii* II, 6, 35: „Ai recunoscut că excelenţa unui om e să-şi domine (depăşească) prietenii în binefaceri şi duşmanii în neplăceri“.

În concluzie, şi (DS) sintetizează o mentalitate şi o practică istorice, esenţialmente juridice.

Faptul că spaţiul *juridicului* este mediul propriu al lui (DC) şi (DS) reiese fără dubiu din afirmaţia lui Platon de la 433e: „Vei încredinţa cîrmuitorilor să ţină judecăţi în cetate“. „Dar oare vor judeca ei avînd în vedere altceva decît ca nimeni să nu aibă ceea ce este al altuia şi nici să fie lipsit de ceea ce îi aparţine?“ (aceasta e chiar (DC)). „Nu. Deoarece acest principiu este drept.“ Iată un motiv pentru care *dikaiosyne* s-ar putea traduce la fel de bine cu „justiţie“.

336b-354c

---

3. **Thrasymachos**

La 336b intră în scenă sofistul Thrasymachos, care, pe un ton plin de orgoliu, propune ceea ce i se pare lui a fi o altă definiţie, cea bună, a dreptăţii:

(DT) Dreptatea este „folosul celui mai tare“ (338c).

Într-o formulă destul de obscură, el exprimă punctul de vedere al elitelor politice conservatoare cu privire la dreptate, punct de vedere aproape standard în dreptul *dintre* cetăţi: cel puternic, învingătorul în război, stabileşte regulile jocului, ce e drept şi ce e nedrept. Dar şi în interiorul cetăţilor poate fi regăsită această mentalitate juridico-morală moştenită din era patriarhală: orice guvernare („cel mai tare“) instituie legi în folosul propriu, şi aceste legi circumscriu spaţiul justiţiei pentru cei conduşi.

S-a comentat dacă aceasta este sau nu o *definiţie* a dreptăţii[11]. J. Annas răspunde afirmativ: e un răspuns la întrebarea „Ce este dreptatea?", aceeaşi întrebare pusă lui Polemarchos[12]. N. Pappas răspunde negativ: „Aceasta nu e încă o definiţie a dreptăţii. Thrasymachos nu descrie vreo caracteristică a actelor oamenilor drepţi sau a instituţiilor care îi fac drepţi. Ea nu corespunde nici unei proprietăţi reale a lucrurilor sau oamenilor". Mai mult, (DT) „elimină chiar posibilitatea unei definiţii"[13]. T. Irwin e de părere că întreaga Carte I reprezintă „o căutare a *definiţiei* dreptăţii"[14].

Eroarea lui Pappas e evidentă: există şi alte moduri de a defini un concept, în afara definiţiei prin esenţe reale (gen propriu şi diferenţă specifică); există, de pildă, *definiţiile genetice* – prin indicarea genezei obiectului denotat de termenul definit; or, Pappas însuşi recunoaşte că (DT) „pretinde să prezinte *originea* ignorată a dreptăţii"[15].

De fapt, Platon tratează în fragmentul Thrasymachos două probleme distincte care se vor dovedi finalmente a fi chiar scopul central al dialogului: 1) problema definiţiei dreptăţii – o problemă conceptuală (ontologică – *fiinţa* justiţiei) şi 2) problema factuală „este nedreptatea mai folositoare în viaţă decît dreptatea?" – care e o aserţiune *despre* dreptate.

Să urmărim trecerea lui (DT) prin polizorul metodei socratice. Socrate cere o clarificare a celor spuse de Thrasymachos pentru a ajunge, mai întîi, la o *înţelegere* a lor (definiţie nominală) şi a vedea apoi dacă această definiţie captează sau nu adevărul, Forma corespunzătoare (339a).

E prezentă aici distincţia dintre „a înţelege" (un concept) şi „a fi adevărat", i.e. a corespunde Formei. E diferenţa logică dintre a furniza o definiţie nominală clară („exprimă doar mai clar ce vrei să zici") şi una reală („*am înţeles* ce vrei să spui", dar „dacă este *şi adevărat*", asta nu ştiu încă – 339a). Pînă aici Socrate a lucrat asupra definiţiilor nominale, asupra înţelesului acceptat de cei mai mulţi, fără să fi ajuns la adevăr. Specificul

---

[11] Vezi R.C. Cross şi A.D. Woozley, *op. cit.*, p. 29 sqq, pentru comentarea critică a patru interpretări diferite ale lui (DT): ca o definiţie de tip naturalist a lui „drept"; ca punct de vedere nihilist asupra existenţei dreptăţii; ca remarcă incidentală, defăimătoare; ca „analiză esenţială".

[12] J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, p. 38.

[13] N. Pappas, *Plato and the Republic*, p. 40.

[14] T. Irwin, *Plato's Ethics*, p. 180.

[15] N. Pappas, *op. cit.*, p. 40.

aparenţei e caracterul schimbător, contradictoriu („În Cartea I Thrasymachos spune mai multe lucruri despre dreptate care împreună formează o mulţime inconsistentă" – Annas, *op. cit.*, p. 35.) Tocmai acesta e scopul demersului: a trece prin diferite straturi de „aparenţă" pentru a ajunge la dreptatea autentică, „adevărată"; acesta e sensul ascensiunii dialectice în accepţie platoniciană.

O primă exactificare a definiţiei: expresia „cel mai tare" se referă la „stăpînirea (politică) constituită", la tipul de regim politic instaurat (democraţie, aristocraţie, tiranie) şi la grupurile sociale ale căror interese („folos") le exprimă. Instrumentul prin care grupul conducător îşi impune propriile interese e *legea*. Respectarea legilor e, pentru supuşi, „dreptatea", iar aceasta nu e decît expresia intereselor clasei conducătoare.

Socrate pretinde că a înţeles, dar chiar din prima intervenţie critică a sa (339b-340b) va reieşi că aici sînt implicate cel puţin două aspecte diferite: a) „dreptatea este folositorul (folosul celui mai tare)" se referă la aspectul *genetic* (reluat de Glaucon la 359a, unde va explicita sub forma unei teorii contractualiste punctul de vedere al lui Thrasymachos):

(DTg) „Dreptatea" e *sistemul de legi* al unui stat, care ia naştere întotdeauna prin formularea juridică a intereselor stăpînirii constituite.

b) pe de altă parte, dreptatea este *respectarea legii* instituite de putere („ceea ce ei legiferează trebuie să fie împlinit de către supuşi şi aceasta este drept" (339c)); această a doua abordare e expresia unei teorii „convenţionaliste" sau „legaliste" despre dreptate.

(DTc) Dreptatea nu e altceva decît *comportamentul* de respectare a legii.

O acţiune e dreaptă în sensul că e legală şi e nedreaptă dacă încalcă legea. Aceasta ar vrea să fie, eventual, o definiţie reală a dreptăţii; în realitate nu e decît o definiţie nominală, o generalizare a definiţiei lui Polemarchos. Aceea era prin listarea unor tipuri de acţiuni sau principii de acţiune (e.g. refacerea echilibrului perturbat între cîştig şi pierdere), aceasta se referă la *orice lege*, termenii *dikaios/adikos* fiind congruenţi cu *legal/ilegal*. Cele două definiţii formulate mai sus ar putea fi privite şi ca două aspecte ale

unei singure definiţii: dreptatea din punctul de vedere al stăpînilor şi, respectiv, dreptatea din punctul de vedere al supuşilor.

Thrasymachos pare să considere ca echivalente aceste definiţii sau, mai degrabă, pare a nu fi conştient de diferenţa dintre ele. Socrate pare, într-un mod la fel de obscur, să le diferenţieze şi să arate că ele pot intra, în anumite circumstanţe, în conflict.

Între 339b și 340b Socrate produce primul *elenchos* aplicat la (DTg): geneza, conceperea unui sistem de legi se poate face *în folosul* legiuitorilor, dar şi (din ignoranţă) *împotriva folosului lor* (339d-e). Socrate arată că din acceptarea următoarelor 4 premise rezultă o concluzie ce o contrazice pe una dintre ele, i.e. rezultă un punct de vedere incoerent.

(1) „Pretutindeni dreptatea e acelaşi lucru: folosul celui mai tare“ (339a) – (DTg).

(2) „Uneori cei mai puternici poruncesc supuşilor lucruri (i.e. legi – *V.M.*) nefolositoare lor înşişi“ (340b) – premisă factuală acceptată de Thrasymachos.

(3) Legile nefolositoare celor puternici sînt nedrepte – din (1) şi (2).

(4) „Pentru supuşi e drept să împlinească aceasta“ (i.e. legea) (340a) – aceasta e (DT c), i.e. o acţiune e dreaptă dacă respectă legea.

(5) Un supus care acţionează conform unei „legi nefolositoare celui puternic“ acţionează *drept* (pentru că respectă legea – cf. (DTc)) şi totodată *nedrept* (pentru că legea e nedreaptă – cf. (3)).

Acesta e un exemplu tipic de „coprezenţă a opuşilor“: aceeaşi acţiune are predicate opuse (relativ la contexte diferite) – ceea ce e semnul *opiniei*.

Cleitophon propune aici următoarea ieşire din impas (340b-d): dacă modificăm (1), distingînd între ceea ce *este* şi ceea ce *pare a fi*, restabilim coerenţa:

(1’) Dreptatea e ceea *ce pare* celui mai tare a fi folosul său.

(2’) Cei puternici poruncesc supuşilor lor *numai* lucruri care *li se par* folositoare lor (acestea pot fi şi lucruri *care, în realitate, le sînt* nefolositoare).

(3’) Legile care *li se par* nefolositoare nu sînt promulgate – din (2’)

(4’) = (4)

(5’) Un supus care acţionează conform unei legi promulgate, acţionează *drept* (cf. (4’), care e (DTc)) şi totodată *drept* (pentru că acţionează în direcţia a ceea ce pare celui puternic a fi folosul său – (1’)). În acest caz, concluzia e *coerentă.*

Dar Thrasymachos respinge această interpretare „salvatoare" cu indignare („crezi că eu îl numesc «mai tare» pe cel ce greşeşte?") şi propune o precizare a punctului său de vedere (340d-341a): premisa factuală (2) este inacceptabilă, acceptarea ei anterioară de către Thrasymachos fiind „răstălmăcită", în opinia acestuia, de către Socrate. Că un medic „poate greşi" e o afirmaţie acceptabilă în sens colocvial, e o constatare empirică accidentală. Dar aici avem de-a face cu un adevăr conceptual, aici ni se cere „a vorbi precis" (de unde se vede, o dată în plus, că DTg e într-adevăr o *definiţie* – contrar celor susţinute de Pappas). Or, în acest sens, enunţul „medicul e vindecătorul celor suferinzi" e un adevăr *analitic*: intră în conceptul de „medic" nota „a fi vindecătorul celor suferinzi". Din acest punct de vedere, expresia „medicul este cel ce omoară oameni suferinzi" e o contradicţie în termeni, deşi se poate ca, într-un caz concret particular, medicul X să-şi omoare din greşeală („în lipsa ştiinţei sale") pacientul. Dar *ca medic* (din punct de vedere conceptual) nu se poate spune niciodată că el e omul care omoară pe cei suferinzi, decît dacă *nu ştim ce înseamnă* medic („în măsura în care rămîne ceea ce îi arată numele, el nu greşeşte niciodată" – 340e).

Prin analogie, stăpînii, legiuitorii, *ca* stăpîni, nu greşesc niciodată; deci premisa (1) se menţine, iar premisa (2) cade (la fel şi (3)). Concluzia e: o acţiune care e dreaptă *pentru supuşi* conform DT c (pentru că *respectă legea)* e *ipso facto* o acţiune *în folosul celui mai tare*, deci „dreaptă" *şi pentru stăpîn* (căci „stăpînirea declară că acest folos propriu" – exprimat în legi care cristalizează interesele sale – „e, pentru supuşi, dreptatea" (338e)).

Julia Annas consideră această replică a lui Thrasymachos „foarte contraintuitivă". „El (Thrasymachos) se gîndeşte la lucrul evident adevărat că omul care deţine puterea nu-şi poate îngădui să facă greşeli sau, dacă nu, va înceta urgent să mai deţină puterea. El salvează consistenţa poziţiei sale prin mişcarea pur verbală de a face ca această afirmaţie să fie adevărată pentru toţi legiuitorii şi pentru toţi practicanţii vreunui meşteşug."[16] Mie mi se pare că aici nu e vorba de o problemă factuală (cum se comportă de fapt oamenii politici), ci de una conceptuală (de specificul analizei filosofice, diferită de o simplă analiză lexicografică), anume aceea a acceptabilităţii raţionale a tezei lui Thrasymachos cu privire la natura dreptăţii.

Replica lui Socrate (341c-342e):

Socrate exploatează în răspunsul său aceeaşi idee a „înţelesului exact" al cuvintelor, i.e. al unei discuţii din perspectiva analizei

---

16 J. Annas, *op. cit.*, p. 43.

conceptuale, nu factuale. „Înţelesul exact" al unei arte e dat de *definiţia ei funcţională* (cum ar spune R. Hare), adică o definiţie prin indicarea funcţiei caracteristice a obiectului definit. (Aici tema funcţiei caracteristice – *ergon* – apare numai vag şi implicit; ea va fi developată complet la sfîrşitul discuţiei cu Thrasymachos, la 352e.) Un „căpitan" nu e definit funcţional doar prin indicarea unor proprietăţi comune cu alţi oameni (e.g. navighează pe mare, e marinar etc.), ci prin distingerea „meseriei", activităţii, funcţiei sale specifice: „cîrmuieşte navigatorii". O funcţie se exercită asupra unui *obiect* (navigatorii) şi e menită „să-i aducă un folos" (în acest caz, să-i coordoneze pe aceştia pentru a-şi duce la bun sfîrşit misiunea). O artă sau meşteşug e definită deci funcţional prin obiect şi prin folosul adus obiectului. „Arta medicală este menită să aducă folos trupului" (341e).

Dar oare există vreo artă care să aibă ca obiect o altă artă? Sau fiecare artă are ca obiect un lucru diferit de ea? Socrate optează pentru a treia variantă. Justificarea e destul de obscură, dar mi se pare consistentă cu exigenţa anterioară a „înţelesului precis" al cuvintelor: o artă nu are vreo imperfecţiune care să atragă necesitatea „folosului" corectiv oferit de altă artă, supraordonată, atîta vreme cît o privim *ca atare*, *în definiţia ei,* nu în instanţializările ei imperfecte („Ea este ... perfectă atîta vreme cît rămîne ... întru totul şi cu precizie ceea ce este" – 342b). Deci, dacă tratăm lucrurile la nivelul analizei conceptuale, nu la nivelul experienţei empirice, o artă îşi exercită funcţia caracteristică asupra unui obiect *distinct de ea* căruia-i remediază o lipsă, o deficienţă, îi aduce un „folos". Tocmai aducerea unui folos obiectului justifică existenţa artei; o artă care nu e menită să facă ceva util obiectului ei e fără sens. Un medic nu urmăreşte folosul medicului, ci al bolnavului. Un stăpîn sau legiuitor nu va urmări, prin urmare, folosul propriu, ci pe cel al supuşilor săi. Deci dreptatea (sistemul de legi) nu e folosul celui mai tare, ci *folosul celui mai slab* (342e). Iată-ne ajunşi la o concluzie aparent *opusă* punctului de plecare formulat în DT g („discuţia despre dreptate se deplasase către contrariul tezei iniţiale" – 343a).

Reconstituirea exactă:

(1) Orice artă caută numai folosul obiectului asupra căruia se aplică.
(2) Dregătoria (politica) este o artă.
(3) Deci dregătoria caută numai folosul obiectului ei (poporul, supuşii).

Sau:

(1) $\forall x\ (Ax \rightarrow Fx)$ unde: A = a fi artă;
F = a căuta folosul obiectului la care se aplică
(2) Aa a = arta dregătoriei

---

(3) Fa

Aceasta e o *negaţie* a poziţiei iniţiale a lui Thrasymachos (DT g) numai dacă şi Thrasymachos acceptă ipotezele (1) şi (2), ceea ce el şi face, cu oarecare ezitare, ce-i drept. Deci, demonstrează Socrate, Thrasymachos susţine că *dregătoria e în folosul celui mai tare* (din punctul de vedere al mentalităţii aristocratice) şi *în folosul celui mai slab* (din punctul de vedere al filosofului care acceptă definiţia de mai sus a *artei).* Din nou o concluzie care sugerează că DTg rămîne la nivelul *doxei*.

Replica lui Thrasymachos (343b-344d):
Thrasymachos se repliază şi începe prin a contesta chiar ipoteza (1). Replica sa e lungă şi încîlcită, iar J. Annas presupune că Platon a vrut să o pună în contrast cu „metoda lui Socrate, care insistă pe întrebări şi răspunsuri scurte ce vizează descoperirea adevărului“[17].

În prima ei parte (343a-d), Thrasymachos arată că teza (1) e, dacă nu falsă, cel puţin problematică. Procedura utilizată e ca, printr-un raţionament analogic, plecînd de la alte arte (e.g. păstoritul), să arate că, în general, artele caută, în ultimă instanţă, folosul *propriu*, nu folosul altuia: păstoritul are ca scop îngrijirea oilor, dar urmăreşte binele păstorilor. La fel se întîmplă cu arta guvernării drepte: dreptatea e folosul păstorilor, i.e. „al celui mai tare şi al cîrmuitorului“. Respectînd legile, supuşii se comportă „drept“, şi prin aceasta „împlinesc folosul aceluia care este mai tare şi îl fac fericit“ (343c). Dar aceasta înseamnă a te comporta în defavoarea intereselor şi fericirii tale; supuşii „drepţi“ (care respectă legile stăpînilor) sînt „pretutindeni dezavantajaţi faţă de cei nedrepţi“ (343d).

Discursul lui Thrasymachos e însă confuz în sensul că, pe lîngă acest aspect *definiţional*, el introduce în discuţie, prin lunecări abia sesizabile, teza factuală că *nedreptatea e mai folositoare decît dreptatea*, ca şi o *nouă* definiţie a dreptăţii: dreptatea e „bunul altuia“ (343c), iar nedreptatea e

---

17 J. Annas, *op. cit.*, p. 44.

acţiunea ce promovează propriile interese, chiar în detrimentul intereselor altora. De altfel, Socrate îi reproşează puţin mai tîrziu asemenea habitudini sofistice: „Dar mai întîi fii consecvent cu ceea ce afirmi sau, dacă schimbi ceva, schimbă pe faţă şi nu ne amăgi" (345b).

Thrasymachos pare a sugera iniţial că această nouă definiţie se suprapune peste definiţia dreptăţii ca folosul celui mai tare. În realitate, cele două definiţii sînt în conflict (vezi J. Annas, *op. cit.*, p. 45). Căci dacă dreptatea e binele altuia (i.e. a fi drept înseamnă a acţiona pentru binele şi fericirea altuia), atunci definiţia „dreptatea e folosul celui mai tare" e valabilă numai pentru cazul dreptăţii (comportamentului drept al) supuşilor. Din punctul de vedere al conducătorului dreptatea va trebui să fie binele supuşilor, deci interesul celui mai *slab*.

Această mişcare e interpretată de Annas ca o lărgire a conceptului de dreptate, care nu se aplică doar la supuşi, ci şi la stăpîni, cu riscul de a obscuriza răspunsul la întrebarea „Ce este dreptatea?". Ceea ce e clar din spusele lui Thrasymachos e că nedreptatea pare a fi mai folositoare celui ce o practică decît dreptatea şi, deci, mai demnă de admirat, pentru că, indiferent dacă vorbim despre dreptate din punctul de vedere al conducătorului sau din cel al supusului, dreptatea înseamnă *a nu acţiona în interesul propriu*, ci al celorlalţi (în timp ce „nedreptatea înseamnă profit şi folos pentru mine însumi" – 344c).

Sinteza lui J. Annas pînă aici: „O descriere plauzibilă a desfăşurării Cărţii I ar fi următoarea: poziţia reală a lui Thrasymachos este că dreptatea e binele altuia, în timp ce nedreptatea înseamnă a acţiona întru realizarea cu orice preţ a propriilor tale interese. La început, el dă o formulare a acestui punct de vedere care se aplică doar la supuşii unor legiuitori competenţi: „dreptatea e interesul celui mai tare"; iar acest mod de a privi problema îl conduce spre a susţine că „dreptatea înseamnă a respecta legile". Însă o asemenea formulare e înşelătoare, pentru că ea sugerează că Thrasymachos susţine o poziţie convenţionalistă. Numai cînd Cleitophon îl confruntă cu cerinţa de a adopta explicit o asemenea poziţie Thrasymachos o respinge şi vine cu o formulare mult mai largă – „dreptatea e binele altuia" –, care cuprinde ceea ce voia el realmente să spună. Calea pe care e condus de la o formulare parţială şi încîlcită la una clară e menită să arate, fără îndoială, că Thrasymachos e un gînditor nechibzuit şi confuz, care are nevoie de lecţii de rigoare din partea lui Socrate" (J. Annas, *op. cit.*, p. 46).

Prima replică a lui Socrate (345a-345e)

Socrate îi reproşează lui Thrasymachos abandonarea căutării „înţelesului exact" al cuvintelor în cazul „artei păstoritului" şi „păstorului". A defini funcţional păstorul cu ajutorul funcţiei „a benchetui" sau „a vinde oi" înseamnă a confunda noţiunile. Funcţia de a vinde oi e a „comerciantului de oi", nu a păstorului; funcţia acestuia din urmă e de a creşte oile. Deci, în măsura în care dorim sensul „adevărat" al lui „păstor", vom constata că funcţia lui se aplică la un obiect exterior (oile), urmărind „binele acestuia" (345d). Acelaşi lucru e valabil şi pentru „stăpînire": luată în „înţelesul ei exact", i.e. „în măsura în care este stăpînire (şi nu altceva – *V.M*), ea urmăreşte cel mai mare bine pentru ... cel care este supus" (345d-).

A doua replică a lui Socrate (346a-346e)

Socrate *întăreşte argumentul de mai sus* prin intermediul ideii de „capacitate" a unei arte. E, de fapt, tot o aproximare a ideii de funcţie. Fiecare artă are o „capacitate proprie" care o distinge de alte arte, capacitatea de a aduce un cîştig specific obiectului ei. Desigur, orice artă poate fi utilizată în scopuri diferite şi poate aduce cîştiguri diferite; orice artă are o pluralitate de capacităţi: de exemplu, medicina poate avea capacitatea de a aduce cîştig atunci cînd vindeci pe bani; dar cîştigul nu e capacitatea *proprie* ei, ci e capacitatea proprie unei alte arte – arta afacerilor: „fiecare artă îşi face lucrul său şi aduce folos lucrului care îi formează obiectul" (346d). Deci „e limpede că nici o dregătorie nu-şi pregăteşte sieşi folosul, ci ... îl pregăteşte celui cîrmuit". Orice cîrmuire urmăreşte „folosul supusului care e mai slab, nu al celui mai tare" (346e).

A treia replică a lui Socrate (347a-347e)

Socrate aduce acum un *argument factual* în sprijinul tezei că acela care practică arta dregătoriei nu-şi prescrie sieşi binele, ci celui supus acelei arte, exercitarea dregătoriei fiind percepută mai degrabă ca o povară: „nimeni nu vrea să cîrmuiască de bunăvoie sau să aibă vreo dregătorie", ci *toţi cer o simbrie* (346e). E vorba aici din nou, desigur, despre „adevăratul cîrmuitor" (347d), nu despre simulacrul lui. În orice caz, în Atena vremii, pentru a reduce absenteismul cetăţenilor în adunările publice, s-a introdus într-adevăr practica retribuţiei.

În acest moment (348a) se trece la analiza critică a tezei lui Thrasymachos că *viaţa întru nedreptate e mai bună decît viaţa dreaptă*. Scopul lui Socrate nu e, iarăşi, acela de a invalida această teză, ci doar de a arăta că e o simplă opinie (*doxa*).

Primul argument al lui Socrate împotriva acestei teze e la 348c-350d. Socrate observă că această afirmaţie despre dreptate se bazează pe supoziţia tacită – recunoscută de Thrasymachos – că nedreptatea este o *virtute,* iar dreptatea – un *viciu*, de unde atitudinea admirativă faţă de omul nedrept (nu e vorba aici de măruntele comportamente nedrepte (cum ar fi furtul din buzunare), ci de „nedreptatea desăvîrşită", a celor „ce pot să-şi supună cetăţi şi noroade" (348d)).

Argumentul lui Socrate începe propriu-zis la 349b şi decurge, în esenţă, astfel (vezi sinteza argumentului făcută de Socrate la 349c):

Omul drept e: a) omul care nu vrea să-l întreacă pe cel ce e drept (traducerea lui Robin Waterfield: „nu se pretinde pe sine superior persoanelor asemenea lui"). Termenul central utilizat în acest argument e cel de *pleonexia,* i.e. obiceiul cuiva de a voi şi de a-şi însuşi mai mult decît i se cuvine. Această înclinaţie abuzivă, de a învinge şi a cîştiga în orice condiţii, caracterizează omul nedrept[18]; omul drept e cel care are tendinţa să rămînă în propriile sale limite.

b) omul care vrea să-l întreacă pe cel nedrept. (Deci omul drept nu vrea să fie decît deasupra omului nedrept; dreptatea suprimă înclinaţia spre o competiţie necontrolată în vederea unor cîştiguri personale, înclinaţie manifestată de persoanele nedrepte şi concretizată în sfidarea legilor şi ordinii.)

Omul nedrept e: c) omul care vrea să-l întreacă pe cel ce e nedrept.

d) omul care vrea să-l întreacă şi pe cel ce e drept (să ia întreaga putere, avuţie, să ignore fapta dreaptă etc.).

Dar Thrasymachos susţine că *omul drept* seamănă cu (şi este) un „neiscusit" şi „nu e de ispravă", pe cînd cel nedrept seamănă cu (şi este) un „iscusit" şi e „de ispravă" (349d).

Acum (349d-e): Socrate trece la analiza cuvintelor „iscusit" / „lipsit de iscusinţă", respectiv „om de ispravă"/ „om de nimic". Cum sînt ele folosite în limbă? Concluzia este: în primul rînd, un om se numeşte „de ispravă" acolo unde e „iscusit" (şi invers) (349e); în al doilea rînd, pe exemplul unor arte (muzica, medicina etc.) Socrate conchide:

---

[18] Demostene, în *Filipica întîi*, 9, vede în regele Filip arhetipul acestui gen de personaj: „Vedeţi, atenieni, pînă la ce grad de îndrăzneală a ajuns acest om care nu vă lasă să puteţi alege între acţiune şi linişte, ci vă ameninţă şi vă aruncă, zice-se, cuvinte pline de semeţie, iar el nu este omul care, o dată stăpîn peste ceea ce a supus, să se mulţumească cu acestea, ci mereu pretinde mai mult..."

Omul iscusit şi de ispravă e omul care are caracteristicile (a) şi (b).
Omul lipsit de iscusinţă şi de nimic are caracteristicile (c) şi (d).

Deci: *omul drept* (în accepţia lui Thrasymachos) pare a fi omul iscusit şi de ispravă (în accepţia uzuală a termenului – acceptată însă şi de Thrasymachos).

Omul nedrept (în accepţia lui Thrasymachos) pare a fi omul lipsit de iscusinţă şi de nimic (în accepţia uzuală a termenului).

Or, aceasta *contrazice ipoteza lui Thrasymachos că omul nedrept e virtuos, iar cel drept e vicios* (350c-d).

Ceea ce acceptă cu greu, „năduşind", Thrasymachos, la 350d, nu e concluzia unei demonstraţii deductive, ci concluzia unui *elenchos*: ceea ce pare a fi „omul drept" *în accepţia sa* (un „neiscusit" şi „neisprăvit") e identic cu ceea ce pare a fi „omul nedrept" *în accepţia uzuală a termenului.* Altfel spus, omul „neiscusit" şi „neisprăvit" este „drept" (P) în raport cu anumite circumstanţe şi „nedrept" (~P) în raport cu alte circumstanţe.

Aşadar, ceea ce acceptă „roşind" Thrasymachos nu e negaţia tezei sale, anume: „Atunci omul drept ne-a apărut ca fiind de ispravă şi iscusit, în timp ce omul nedrept – ignorant şi bun de nimic" (350c), ci faptul că propria sa teză e o simplă *părere* (*doxa*), nu un *adevăr,* cum era el convins.

O variantă de interpretare:

Teza lui Thrasymachos e că nedreptatea e mai profitabilă decît dreptatea, în sensul că nedreptatea e o *virtute,* iar dreptatea – un *defect.* Urmarea e că oamenii nedrepţi „par a fi deştepţi şi de ispravă", pe cînd cei drepţi – ignoranţi şi buni de nimic (348c-e). Aceasta e o ipostază clară a abordării de tip *consecinţionist-egoist* a dreptăţii, definitorie pentru Thrasymachos: dreptatea e valoroasă moral datorită consecinţelor sale profitabile.

Este exact inversul a ceea ce credea Socrate, aşa încît, pentru a continua discuţia, cei doi trebuiau să găsească un punct de plecare împărtăşit în comun; acesta e teza că *pleonexia* e trăsătura distinctivă a comportamentului nedrept (349b-). *Pleonexia* e trăsătura omului nedrept de a vrea să aibă mai mult sau să fie considerat mereu deasupra celorlalţi oameni, chiar dacă asta presupune încălcarea legii şi ordinii (349c). R. Waterfield traduce acest termen cu „dorinţa de a se pretinde superior altuia" sau „dorinţa de a avea mai mare putere în orice împrejurare". Termenul pare a fi folosit ambiguu (aşa cum observă Annas, p. 51; Pappas, p. 45; vezi şi nota 37 la traducerea românească)*: a avea mai mult* decît e cazul să aibă, respectiv *a face mai bine* decît face (în cazul

muzicianului). Omul drept, prin contrast, e omul care face ceea ce *trebuie* (ceea ce spune legea, cutuma etc.), adică exact ceea ce fac şi ceilalţi oameni drepţi; el nu e înclinat să se arate superior decît oamenilor nedrepţi. Din acest punct de vedere, e asemănător cu expertul într-un meşteşug: muzicianul expert tinde să facă ceea ce *trebuie* (i.e. să respecte întocmai legile obiective ale acordajului, execuţiei, armoniei etc.) exact la fel cu ceilalţi experţi, căci a fi expert înseamnă a cunoaşte aceste legi şi a acţiona conform lor. Numai nepriceputul lucrează la întîmplare şi îşi poate închipui că e mai bun decît expertul. Acelaşi lucru pentru doctor: el nu va tinde să „depăşească", să iasă din limitele celor prescrise de arta medicinei şi valabile pentru toţi medicii; el va încerca să iasă doar din limitele *empiriei* vracilor, a ne-medicilor, prin urmare să-i „depăşească" pe aceştia, să le fie superior.

În reconstrucţia argumentului voi folosi pentru această însuşire expresia generală „a căuta superioritatea faţă de ... (încălcînd ceea ce s-ar cuveni, legea, ordinea)", care acoperă şi cele două sensuri particulare: „a căuta superioritatea materială ... (încălcînd legea)", e.g. a te îmbogăţi prin furt; respectiv, „a căuta superioritatea în abilitate ... (încălcînd sau nesocotind legile nescrise ale meseriei)", e.g. ignorantul care se crede superior expertului tocmai pentru că ignoră şi dispreţuieşte criteriile meseriei. Şi acum argumentul:

(1) Omul nedrept e iscusit şi de ispravă (348d; 349d) – teza lui Thrasymachos.

(2) Omul drept e neiscusit şi de nimic (e un „nobil neghiob").

(3) Omul nedrept e omul care caută superioritatea atît faţă de alţi oameni nedrepţi, cît şi faţă de oamenii drepţi (omul care vrea să-i „depăşească" pe toţi, sfidînd restricţiile legale sau cutumiare) (349b-c) – ipoteză acceptată de amîndoi.

(4) Omul drept e omul care caută superioritatea doar faţă de cei nedrepţi.

(5) Omul nedrept e omul care caută superioritatea tuturor – (3) reformulat.

(6) Omul drept e omul care caută superioritatea doar a celor „ce nu-i seamănă şi sînt opusul lui" (350b) – (4) reformulat.

(7) Muzicianul (i.e. un caz particular de expert, de cunoscător) este un om iscusit şi de ispravă (349e) – o ipoteză empirică de simţ comun („empiric" se referă aici la utilizarea comună a limbii: „pe care *îl numeşti* tu iscusit...?").

(8) Nemuzicianul (i.e. un caz de ignorant) este un om neiscusit şi de nimic (349e).

(9) Muzicianul e omul care nu caută superioritatea asupra unui alt muzician (care lucrează pe baza aceloraşi legi ale armoniei), ci doar superioritatea asupra unui nemuzician (349e) – ipoteză empirică privind utilizarea cuvintelor obişnuite; că avem aici o discuţie cu privire la utilizarea cuvintelor – i.e. cu privire la definiţiile convenţionale ale cuvintelor –, şi nu cu privire la fapte extralingvistice, e dovedit şi de pasajul de la 349a: „*spusa* e cea care trebuie respinsă", nu ceea ce s-ar putea bănui că se gîndeşte în spatele ei; e şi un îndemn la o interpretare *literală* a dialogului.

(10) Nemuzicianul e omul care caută superioritatea asupra tuturor.

(11) Expertul e omul care nu caută să fie superior decît celui ce nu-i seamănă şi e opusul lui (i.e. ignorantul) (350a) – generalizare inductivă din (9): muzicianul, medicul....

(12) Ignorantul e omul care caută superioritatea asupra tuturor (350b) – generalizare inductivă din (10).

(13) Expertul *seamănă* cu omul drept (din (6) şi (10), prin aplicarea unui principiu logic tacit după care două lucruri sînt asemănătoare în sensul că au în comun – aici – un *tip* de proprietăţi, nu neapărat anumite proprietăţi particulare, care pot fi diferite, i.e. „a nu căuta să fii superior decît celui ce nu-ţi seamănă şi e opusul tău"). Această relaţie de asemănare, raportată la o mulţime fixată de proprietăţi, e o relaţie de echivalenţă.

(14) Ignorantul *seamănă* cu omul nedrept – din (5) şi (12).

(15) Expertul este omul iscusit şi de ispravă – din (7), prin generalizare (350b).

(16) Ignorantul este omul neiscusit şi de nimic – din (8), prin generalizare.

(17) Omul iscusit şi de ispravă este omul care nu caută să fie superior decît celui ce nu-i seamănă şi e opusul lui (350b) – din (11) şi (15), prin tranzitivitatea identităţii.

(18) Omul neiscusit şi de nimic este omul care caută superioritatea asupra tuturor – din (12) şi (16), prin tranzitivitatea identităţii (350b).

(19) Omul drept *seamănă* cu omul iscusit şi de ispravă din punctul de vedere al caracteristicilor x, y, z... (350c) – din (6) şi (17), prin aplicarea principiului de la (13).

(20) Omul nedrept *seamănă* cu omul neiscusit şi de nimic (350c) – din (5) şi (18), prin aplicarea principiului logic de la (13).
(21) Dacă mai multe lucruri seamănă între ele, atunci ele fac parte din aceeaşi clasă („*sînt de acelaşi tip*"; „fiecare *este de acelaşi tip* cu oamenii cu care se aseamănă" – traducere Waterfield; „Fiecare *este* precum cei cu care seamănă" – traducere Cornea) (349d; 350c) – principiu logic: obiectele sînt clasificate în funcţie de gradul de asemănare.
(22) Omul drept *este* (de acelaşi tip cu, sau face parte din aceeaşi clasă – a celor cu caracteristicile x, y, z... – cu) omul iscusit şi de ispravă – sub caracteristicile x, y, z.... (350c) – din (19) şi (21), prin particularizare.
(23) Omul nedrept este neiscusit şi de nimic (350c) – din (20) şi (21), prin particularizare.

Dar: (22) contrazice (1) şi (23) contrazice (2).

Care e forţa acestui argument:
Nickolas Pappas spune că el e un „eşec" pentru că:

1) „A căuta superioritatea faţă de..." e o expresie ambiguă (eroarea de echivocare): ea înseamnă a fura într-un caz şi a face muzică mai bună în altul, or „cele două sensuri ale expresiei nu au nimic în comun" (p. 46). Am arătat că argumentul funcţionează, totuşi, el utilizînd o relaţie de *asemănare* sub un *tip* de proprietate care acoperă ambele sensuri de mai sus; *pleonexia* („a căuta superioritatea faţă de...") e o proprietate-tip care poate avea diferite instanţe particulare, iar argumentarea utilizează această proprietate-tip, evitînd acuza de echivocare.
2) Nu se justifică trecerea de la *asemănare* la *identitate* fără a discuta cît de esenţiale sînt proprietăţile în cauză (p. 46). Am arătat că există un sens în care trecerea se poate face: dacă *a* şi *b* au anumite proprietăţi *tipice* în comun (deci sînt *asemănătoare*), atunci ele pot fi incluse în aceeaşi clasă M = clasa oamenilor care caută superioritatea doar asupra celor ce nu le seamănă şi le sînt opuşi; în acest sens, *a* şi *b sînt* de acelaşi tip.
3) J. Annas crede că principalul defect al argumentării e că Socrate îşi reprezintă diferenţa dintre dreptate şi nedreptate ca pe o chestiune de pricepere, de competenţă, cînd, în realitate, o

> asemenea diferenţă nu există. „El vrea ca omul nedrept să încerce în zadar să fie ceea ce e omul drept; dar asta se poate face numai dacă ni-i imaginăm pe cei doi ca întrecîndu-se în aceeaşi cursă, pe care omul drept o cîştigă. Însă nedreptatea nu e o tentativă prost condusă de a realiza ceea ce realizează dreptatea; omul nedrept e omul care are alte priorităţi decît omul drept."[19]

Cred că aici s-a strecurat o confuzie: omul nedrept nu vrea să devină drept, nici să-l „depăşească" pe cel drept *în dreptate*; el vrea să-l depăşească *în avere, putere, plăceri etc.* El are, într-adevăr, alte priorităţi decît omul drept. La fel vraciul: el nu vrea să-l „depăşească" pe medic în arta medicinei (deşi poate avea această iluzie), ci în clientelă, cîştiguri etc. Şi el are alte priorităţi. Dar amîndoi caută un anume fel de „superioritate" faţă de expert.

Ce spune argumentul lui Socrate: el spune că dacă admitem (1) şi (2) şi mai adoptăm de comun acord şi alte supoziţii: (3), (7), (8), (9), (10), (11) şi (12) şi (15) şi (16), ultimele obţinute inductiv din celelalte, atunci putem deduce (22) şi (23), care contrazic (1) şi (2). Deci, dacă admitem ca adevărate ipotezele *a* & *b* &...& *d,* atunci deducem ~ *a;* din aceasta nu rezultă nimic cu privire la valoarea de adevăr a lui *a* sau ~ *a*. Rezultă că omul drept este F (iscusit şi de ispravă) relativ la caracteristicile x, y, z... şi totodată ~ F relativ la alte caracteristici. O coprezenţă a opuşilor tipic elenctică. Scopul lui Socrate, în acest pasaj, nu pare a fi *demonstrarea* negaţiei tezei lui Thrasymachos, ci argumentarea că teza lui Thrasymachos e un *adevăr contingent*, o părere.

Al doilea argument al lui Socrate (350d-352d)

Aici Socrate contraargumentează în direcţia unei variante a tezei imoraliste a lui Thrasymachos, anume că „nedreptatea este mai puternică, e mai potrivită omului liber şi stăpînului decît dreptatea" (344c), căci „omul drept e pretutindeni dezavantajat faţă de cel nedrept" (343d). Altfel spus, „nedreptatea este mai puternică şi mai tare decît dreptatea" (351a). Aici se insinuează un sens al dreptăţii care va fi esenţial în dezvoltările ulterioare: dreptatea e privită ca un gen de *ordine socială.*

Argumentul lui Socrate e acum un argument inspirat de ideea de *cooperare.* Se pleacă de la ideea comună că orice cooperare e minată de actele de nedreptate: acestea produc neîncredere, suspiciune, dezbinare, lupte intestine. Dreptatea,

[19] J. Annas, *op. cit.*, pp. 51-52.

prin contrast, „aduce înţelegere şi prietenie" (351d). Ea e un factor de stabilitate politică. Acest punct al discuţiei este iarăşi de maximă importanţă pentru anticiparea pe care o face: de aici înainte problema dreptăţii/nedreptăţii va fi tot mai puţin pusă în termeni de acţiuni (drepte/nedrepte) şi va deveni tot mai mult o chestiune privind natura persoanelor şi a societăţii. „Sistemul etic al *Republicii* nu va preciza care comportament e moralmente corect, ci va analiza, în loc, persoana dreaptă şi cetatea dreaptă. Superioritatea dreptăţii asupra nedreptăţii nu va consta în profitabilitatea unor acţiuni particulare (în calitatea consecinţelor lor – *V.M.*), ci în profitabilitatea faptului de a fi un anume gen de persoană sau de a te organiza adoptînd un anume pattern social."[20]

Producînd deci dezbinare, nedreptatea îi face pe membrii grupului „*neputincioşi* să realizeze ceva laolaltă" (351d) (352a). Cînd ea apare la nivelul persoanei, „o face *neputincioasă* în acţiune", „plină de vrajbă", „duşmană sieşi şi celorlalţi" (352a).

În concluzie, cei ce posedă dreptatea par să fie „mai capabili de acţiune", mai puternici, mai eficienţi, pe cînd ceilalţi par să fie „mai neputincioşi" (352c) – spre deosebire de felul „cum ai presupus tu (Thrasymachos) la început" (352c).

Argumentele lui Socrate au fost îndreptate împotriva *scepticismului moral* al lui Thrasymachos, o concepţie după care dreptatea e o iluzie şi chiar o nebunie a unor naivi, singurul lucru practic şi productiv fiind nedreptatea. Ceea ce arată Socrate e că acest sens al dreptăţii e o iluzie, căci despre ea se pot afirma cu acelaşi temei lucruri contrare.

Al treilea argument al lui Socrate (352d-354c)

Socrate începe prin a sugera care este, de fapt, problema centrală a eticii: „felul în care trebuie trăit" (352d). Iar discuţia ce se derulează se referă tocmai la această chestiune: a trăi drept înseamnă oare a trăi mai bine (a fi mai fericit), mai curînd decît a trăi nedrept? Pledoaria lui Socrate în favoarea vieţii întru dreptate e introdusă cu ajutorul ideii de *ergon* – „acţiune proprie", funcţie proprie a unui lucru. Acest concept tehnic, anticipat în paginile anterioare, va juca un rol esenţial în *Etica nicomahică* a lui Aristotel.

Orice lucru (artefact (e.g. cosor); obiect biologic (e.g. cal, ochi, ureche)) are o „acţiune proprie" sau funcţie proprie: acea acţiune pe care fie el *singur* o poate efectua, fie o efectuează *cel mai bine* dintre toţi. Exemplu: funcţia proprie a ochilor e vederea, a cosorului e tăiatul

---

20 N. Pappas, *op. cit.*, p. 47.

viţei-de-vie. Aceasta e o caracteristică esenţială, definitorie a obiectelor respective; rezultă de aici că pentru Platon *toate obiectele pot fi definite funcţional.* Asta nu înseamnă a le defini prin scop, căci numai artefactele sînt menite unui scop; celelalte prezintă un „pattern de comportament caracteristic“ (Annas), o finalitate într-un sens neteleologic, în descrierea căreia Platon evită cu grijă menţionarea ideii de scop.

De conceptul de funcţie caracteristică e legat conceptul de „virtute“ (*arete*). Virtutea ochiului e *capacitatea* vederii; virtutea e ansamblul de calităţi posedate de un lucru şi care îi sînt necesare şi suficiente pentru exercitarea *în bune condiţii* a funcţiei proprii. Cusurul (sau viciul) e ansamblul acelor calităţi care fac ca lucrul să-şi exercite *rău* funcţia proprie (353b-d).

Această teorie a *ergon*-ului şi *arete*-ului e aplicată apoi la *sufletul omului* (353d) – care defineşte, pentru Platon, natura umană. În acest caz, „funcţia proprie“ are un sens plural: *funcţiile psihice* (sensibilitatea, raţiunea, voinţa, viaţa etc.). Care e virtutea ce face ca aceste funcţii să se exercite bine? Aşa cum s-a convenit (vezi 335c şi 350d), *dreptatea* este una din virtuţile sufletului şi, se insinuează aici, e virtutea definitorie, căci un suflet drept („bun“) va gîndi, va conduce, va simţi bine; pe cînd un suflet nedrept (bîntuit de conflicte interne) îşi va exercita rău funcţiile psihice. Aşadar, un suflet drept *îşi va duce viaţa bine*, pe cînd unul nedrept va trăi rău. Dar a trăi bine se cheamă a avea noroc şi *fericire*. Deci „omul drept este fericit, cel nedrept – nenorocit“ (354a).

Şi cum pare a fi clar că *folositor* înseamnă, în acest context, a fi *fericit* (*eudaimon*), adică norocit, nu ne-nenorocit, rezultă că „niciodată nu va fi nedreptatea mai folositoare decît dreptatea“ (354a) – *contrariul* susţinerii lui Thrasymachos. Din nou un final elenctic: plecînd de la premise comune (acceptate, în discuţie, de Thrasymachos), unii pot susţine că omul nedrept e fericit, alţii că omul drept e fericit. Nu există nici o necesitate aici.

Reconstituirea lui N. Pappas (*op. cit.*, pp. 47-48):

1) Orice lucru are o funcţie (*ergon*) pe care doar el o poate exercita sau pe care o exercită cel mai bine comparativ cu alte lucruri (352d-353a).
2) Excelenţa sau virtutea unui lucru e acel ceva care-l face să-şi exercite bine funcţia proprie (353b-d).
3) Funcţia sufletului e actul de a trăi (*living*) (353d).
4) Virtutea sufletului face ca acesta să trăiască bine – din (2) şi (3).

5) Dreptatea este virtutea sufletului (353e) – supoziţie introdusă aici.
6) Cei drepţi trăiesc bine (353e) – din (4) şi (5).
7) Cei drepţi sînt fericiţi (354a).

Finalul Cărţii I este tipic socratic: *nu se ajunge la nici o concluzie* cu privire la *ce este realmente* dreptatea şi, neştiind ce *este* dreptatea, nu putem şti *cu adevărat* nici dacă ea e mai folositoare decît nedreptatea (354c). Teza factuală a lui Thrasymachos nu poate fi nici demonstrată, nici infirmată atîta vreme cît e o teză despre un concept care nu ştim ce înseamnă cu adevărat. Singura concluzie e că ştim că nu ştim nimic. Socrate însuşi face recapitularea celor spuse şi constată că întrebarea „Ce este dreptatea?“ a fost abandonată pe parcurs în favoarea discuţiei despre folosul sau nefolosul dreptăţii. Or, pînă „atunci cînd nu ştiu *ce este dreptatea*, cu greu voi afla dacă ea este o virtute sau un defect şi dacă cel ce o are este nenorocit sau, dimpotrivă, fericit“ (354c). Aşadar, încheiem un prim tronson al discuţiei în contradictoriu cu sentimentul că „nu am aflat nimic“ (354b). Voi argumenta că acest moment nu reprezintă un eşec, ci o etapă firească în desfăşurarea *ascensiunii dialectice* spre Forma dreptăţii.

De unde provine, totuşi, acest sentiment? S-a observat îndeobşte caracterul neconclusiv al argumentelor socratice. Ele sînt un conglomerat de ipoteze conceptuale şi factuale, de argumente deductive şi inductive, de clasificări şi analogii etc., care nu au un efect logic constrîngător. Sentimentul eşecului argumentativ dat de finalurile socratice deschise a fost interpretat şi ca o posibilă sugestie a lui Platon că raţiunea discursivă e limitată şi că filosofia – atunci cînd e să-şi respecte menirea – va apela mai degrabă la alte forme de discurs: poate „delirul“, poate „entuziasmul“, poate Eros-ul, poate, pur şi simplu, tăcerea[21]. Aspectul dialogului nu confirmă însă o asemenea interpretare, de sorginte mistic-creştină. Platon e pe mai departe atent la *argumentare,* chiar dacă va utiliza o altă metodă decît aceea socratică, a întrebărilor şi răspunsurilor.

Alţii ar putea fi induşi în eroare, dimpotrivă, de finalul aparent *decis* al contraargumentelor lui Socrate[22], care ar putea alimenta interpretarea că

---

[21] A. Cornea, *Interpretare la* Republica, în Platon, *Opere* V, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 34.

[22] „Ne-am înţeles că dreptatea este o virtute şi o iscusinţă, iar nedreptatea – un cusur“ (350d); „Aşa sînt toate acestea şi nu cum ai presupus tu (Thrasymachos) la început“ (352d) etc.

prima parte a dialogului a fost menită *respingerii* (sau *demonstrării*) unor puncte de vedere cu privire la dreptate. Chiar dacă nu într-o formă definitivă, Socrate ar fi „*demonstrat* că dreptatea e superioară nedreptăţii" şi că Thrasymachos e „învins"[23].

O asemenea interpretare e infirmată explicit de Platon prin pasajul 354b-c, dar şi prin amintitul caracter neconclusiv al argumentelor socratice. Sfîrşitul Cărţii I neagă orice victorie. Interpretarea în cauză e însă vicioasă mai ales pentru că îndreaptă atenţia într-o direcţie exact *opusă* celei ce ne ajută să înţelegem coerent *ansamblul* demersului dialectic platonician. Cred, alături de T. Irwin, că Platon nu urmăreşte în Cartea I *respingerea* punctelor de vedere ale lui Cephalos, Polemarchos şi Thrasymachos: „Platon nu intenţionează în Cartea I să elimine pur şi simplu anumite concepţii eronate despre dreptate; dimpotrivă, el apără unele din punctele de vedere introduse în Cartea I, în momentul în care şi-a încheiat sarcina îndelungată şi complexă de a le oferi o interpretare adecvată"[24]. În Cartea IV el sugerează că aceste puncte de vedere exprimă *o parte* din adevăr.

Dar care a fost atunci adevărata intenţie a lui Platon? Charles Stevenson crede că Platon nici nu a încercat pînă aici să abordeze înţelesul *descriptiv* al dreptăţii, ci numai pe cel „emoţional". Înainte de a trece la definirea dreptăţii, Platon şi-ar fi propus să facă propagandă în favoarea ei, s-o laude, căci sub influenţa unor sofişti precum Thrasymachos existau toate şansele ca termenul *dikaiosyne* să ne devină respingător. Întreaga argumentare a lui Socrate ar fi avut ca ţel determinarea faptului „dacă dreptatea îşi poate menţine sensul emoţional laudativ sau nu"[25]. Dar chiar şi în final dreptatea va primi o „definiţie persuasivă", pentru că tot ocolul prin „cetatea ideală" nu ar fi decît o „pledoarie pentru un anume sistem de clase, o pledoarie frumoasă şi mişcătoare pentru un anume gen de aristocraţie". Abordarea dreptăţii de către Platon ar fi una pur encomiastică.

Eu cred că putem oferi o interpretare mai apropiată de litera textului platonician. Aceasta ar putea suna astfel: intenţia lui Platon a fost să arate că teoriile avansate de preopinenţii săi, şi care nu erau invenţii *ad-hoc,* ci

---

23 A. Cornea, *op. cit.*, p. 39.

24 T. Irwin, *Plato's Ethics*, p. 174.

25 C. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven-Yale University Press, 1944, p. 224.

parte a mentalităţii populare sau a practicii tribunalelor, ţin de „lumea aparenţelor“, de cunoaşterea imperfectă a *empiriei*, a „opiniei“, nu a „ştiinţei“. În acest sens, prima parte a dialogului nu e altceva decît parcurgerea primei trepte a „ascensiunii dialectice“ aşa cum o descrie Platon în părţile centrale ale dialogului.

Schema unui *elenchos* nu e o schemă de infirmare, ci de indicare a caracterului problematic, *contingent*, al unei ipoteze. *Dacă* admit viziunea lui Thrasymachos ca adevărată, atunci pot ajunge la o concluzie care o contrazice. Pe care să o susţin? Nu am mijloace să decid. *Elenchos* pune în evidenţă un tip de cunoaştere despre care Platon ne spune că *e aşa şi nu e aşa,* care ne vorbeşte despre o realitate care „apare şi dispare“ (508d), care „este şi nu este în acelaşi timp“ (478d – trad. de Grube); e o cunoaştere „intermediară“ între cunoaşterea necesară şi cunoaşterea imposibilă. E cunoaşterea *probabilă*, incertă, nedesăvîrşită.

Filosofia, ascensiunea dialectică („dialectica, această călătorie...“ (532b)), e cea menită „să tragă sufletul dinspre *devenire* spre *ceea-ce-este*“ (521d). „Ea înseamnă desfacerea din lanţuri şi întoarcerea de la umbre către simulacre şi lumină“ (532b)[26].

Plasarea discuţiei ipotezelor despre dreptate din Cartea I în „lumea vizibilului“ e făcută explicit la 517d: „Ţi se pare de mirare că, înainte de a se obişnui îndestulător cu bezna din lumea de aici, este silit, *pe la tribunal sau pe aiurea*, să se confrunte cu *umbrele* dreptăţii... şi *să se ia la întrecere cu alţii* în legătură cu acest subiect şi cu felul în care sînt înţelese toate acestea de către oameni (e.g. Cephalos, Polemarchos, Thrasymachos – *V.M.*) care n-au văzut niciodată dreptatea însăşi?“ (s. ns. – *V.M.*).

---

[26] L. Robin vede în mod asemănător sensul dialogurilor socratice: „Aceste scrieri lasă în suspans cercetările întreprinse şi se preocupă mai ales să purifice mintea de erori, desţelenind terenul pe care vrem să-l explorăm. Rămîne de văzut, o dată ce am îndeplinit această operă *critică,* cum putem defini *în mod pozitiv* esenţa fiecăreia dintre aceste virtuţi“ (L. Robin, *Platon*, Editura Teora, Bucureşti, 1996, p. 227).

357a-367e

4. Sinteza punctului de vedere tradițional (Glaucon și Adeimantos)

Acest fragment reprezintă începutul Cărţii a II-a şi trebuie privit ca o punte între Cartea I şi partea pozitivă, constructivă, calmă a dialogului. De fapt, de aici încolo, dialogul se va transforma, practic, într-un monolog al lui Socrate. Sensul fragmentului poate fi degajat dacă îl privim în contextul relaţiei dintre ce s-a întîmplat pînă acum şi ceea ce Platon intenţionează să argumenteze.

Impresia generală degajată la sfîrşitul Cărţii I este că metoda socratică nu a dat rezultatele scontate. Oponenţii lui Socrate (şi Socrate însuşi) nu sînt convinşi de rezultatul discuţiei avute. Nimic pozitiv nu a putut fi degajat.

Glaucon sugerează şi el că metoda e de vină (aplicarea ei l-ar fi „descîntat" doar pe Thrasymachos, nu l-a respins (358b)) şi schiţează o metodă care să depăşească performanţele *elenchos*-ului. El propune să se înceapă analiza *naturii dreptăţii* (Formei dreptăţii) prin construirea unei vaste teorii sociale şi a naturii umane. Altfel spus – în termenii lui Popper –, el pledează pentru un „esenţialism metodologic" (i.e. presupoziţia conform căreia cunoaşterea veritabilă constă în dezvăluirea esenţelor şi în descrierea lor cu ajutorul definiţiilor[27]), opus „nominalismului metodologic" al sofiştilor (scopul cunoaşterii e descrierea felului în care *se comportă* un lucru – e.g. dreptatea – în diferite împrejurări, de exemplu dacă are consecinţe bune sau rele asupra vieţii; în ce împrejurări are aceste consecinţe şi care dintre ele domină; dacă există regularităţi în acest comportament, e.g. dacă întotdeauna nedreptatea e mai profitabilă decît dreptatea, sau invers etc.).

Dar defectul esenţial al abordării tradiţionale nu e doar metodologic, ci constă şi în subscrierea celor trei preopinenţi ai lui Socrate la o *supoziţie tacită*: că dreptatea e un concept pur instrumental care trebuie definit şi evaluat prin consecinţele sale (faimă, avantaje, pedepse etc.) (358a), şi nu prin valoarea sa intrinsecă.

În termeni contemporani, Glaucon critică aici abordarea *consecinţionistă* a dreptăţii: ceva are valoare morală (e „drept") numai datorită unor însuşiri ale consecinţelor sale (358a-b). Sinteza *punctului de vedere tradiţional* cu privire la dreptate, exprimat în diferite moduri de personajele Cărţii I, ar putea fi formulată astfel:

---

27 K. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, I, Humanitas, 1993, vol. I, p. 47.

1) Dreptatea e produsul unui fel de *contract social* convenit între membrii unei comunităţi pentru a evita daunele provocate de nedreptăţile reciproce. Restricţionarea agresivităţii, a urmăririi propriului avantaj în detrimentul altora e realizată de un *sistem de legi* şi de alte *convenţii sociale*.[28] Acţiunile făcute conform legii se cheamă *legale* sau *drepte* (359a) (vezi şi Xenofon, *Memorabilia*, IV, 4.12, 6.6.). Termenul *dikaiosyne* e însă mai larg decît termenul *legal:* el poate fi aplicat şi la conformitatea cu uzanţele sociale tradiţionale[29]. De altfel, din cuvîntul lui Glaucon rezultă că acţiunile drepte / nedrepte (*dikaios* / *adikos*) au existat şi înainte de apariţia sistemului de legi şi a instituţiilor aferente (358e).

Această teorie presupune un punct de vedere *consecinţionist* cu privire la morală: dreptatea e considerată folositoare datorită consecinţelor sale folositoare (asigurarea neagresiunii reciproce), şi „nu ca un bine“ *în sine*. Locul dreptăţii e între două extreme: a face nedreptatea nepedepsit şi a fi nedreptăţit fără putinţa de a te răzbuna (359a). Ea constă, aşadar, în: dacă faci nedreptăţi, să fii pedepsit; dacă eşti prejudiciat, să fii recompensat. Ambele sînt ipostaze ale *principiului reciprocităţii*.

2) Acest punct de vedere contractualist-consecinţionist e compatibil cu observaţia că respectarea legii (dreptăţii) se face *de nevoie* (sub presiunea pedepsei), nu pentru că dreptatea e un bine în sine. Dacă ar fi un bine în sine, toată lumea ar trebui să o respecte; dar aşa, lumea compară caracterul folositor/nefolositor al consecinţelor respectării dreptăţii şi constată că nerespectarea ei, cînd poţi scăpa de pedeapsă, e profitabilă.

Deci nu există o caracteristică intrinsecă (Dreptatea) a omului drept şi alta (Nedreptatea) a omului nedrept. Dreptatea este convenţională, nu naturală. Toţi oamenii sînt la fel, căci prin natura lor toţi sînt stăpîniţi de „pofta de a avea mai mult“ (359c). De aceea ei fac, în împrejurări similare, aceleaşi fapte (360c). Dreptatea e o constrîngere exterioară şi toată lumea crede, în sinea ei, că e profitabil să o ocolească (360c). Şi o face efectiv atunci cînd împrejurările îi permit (vezi povestea inelului lui Gyges – 359d-).

3) Oamenii au această părere deoarece viaţa omului nedrept – dacă nu e descoperit – e mai bună decît a celui drept. Glaucon compară viaţa chinuită

---

[28] Am putea zice că acesta e sensul reformei soloniene menită să pună capăt *adikiei* şi *pleonexiei* din Atena prin intermediul unor legi scrise care exprimă interesele cetăţenilor şi a căror încălcare le-ar cauza prejudicii, ca într-un contract (vezi J.-P. Vernant, *Originile gîndirii greceşti,* p. 122).

[29] K. Dover, *Greek Popular Morality*, p. 186.

a unui om drept ce pare nedrept, cu viaţa îmbelşugată a unui om nedrept ce pare drept. Aşa se face că părinţii, preoţii, poeţii şi diverşi dascăli au ajuns să laude copiilor dreptatea cînd, de fapt, ei laudă *aparenţa* acesteia (consecinţele ei), adică „renumele“, care atrage: „dregătorii, căsătorii avantajoase“ etc. (363a-). Nu *dreptatea însăşi*, ci *aparenţa dreptăţii* e predicată (365b-). Ceea ce ignoră toţi aceşti oameni, preocupaţi de consecinţele avantajoase ale dreptăţii, e „ce fac dreptatea şi nedreptatea prin propria lor putere, atunci cînd pătrund în suflet pe ascuns şi faţă de zei şi faţă de oameni“ (367a), i.e. independent de consecinţele faptului că ai fost recunoscut de alţii ca drept sau nedrept. Sarcina lui Socrate e să arate *ce este* această dreptate intrinsecă sufletelor drepte, „care este funcţia proprie“ ei (367b), anume că ea nu este doar rezultatul unui contract, al unei convenţii, ci reprezintă o *ordine naturală,* inclusă în ordinea mai mare a lumii fizice.

Teza lui Glaucon e formulată în urma observaţiei interesante, făcută la 357b-d, că, dacă întrebăm „Ce fel de bine este dreptatea?“, avem în faţă trei posibilităţi de răspuns, căci există trei sensuri ale lui „bun“:

a) bun *în sine* sau intrinsec, bun indiferent de consecinţe (supoziţie ce stă la baza teoriilor morale care astăzi se cheamă „deontologiste“, e.g. Kant);
b) bun *în sine şi ca mijloc* (o poziţie intermediară, pe care se va situa Platon);
c) bun *ca mijloc* (punctul de vedere „consecinţionist“, reprezentat de sofistul Thrasymachos).

Punctul de vedere tradiţional, supus analizei elenctice în Cartea I, e că „dreptatea“ e un bine instrumental (c).

Socrate, Glaucon şi Adeimantos pledează pentru (b), adică pentru un punct de vedere intermediar (care se va dovedi a fi punctul de vedere al teoriei morale a virtuţilor), situat între consecinţionism şi deontologism. Adeimantos spune: „Ai decis că dreptatea este unul dintre cele mai mari bunuri care merită să fie dobîndite atît pentru ceea ce decurge de pe urma lor, dar, mai mult, pentru ele însele“ (367c-d).

Într-un asemenea cadru, obiecţia adusă de Glaucon la adresa Cărţii I ar putea fi formulată astfel: Socrate a greşit intrînd în jocul celor pe care îi combătea pentru a accepta tacit, împreună cu ei, ipoteza consecinţionistă. O apărare veritabilă a dreptăţii în faţa nedreptăţii nu trebuie să se refere doar la consecinţe, ci să înceapă cu *esenţa dreptăţii*, cu natura ei, arătînd că viaţa persoanei care alege dreptatea de dragul ei înseşi (independent de consecinţe) e întotdeauna mai fericită decît viaţa celei care nu adoptă această cale.

Aşa se face că Glaucon îi cere lui Socrate să facă „o apărare adecvată a dreptăţii“ (ceea ce, i se pare, nu s-a întîmplat pînă acum), *printr-o metodă superioară celei socratice*. Strategia de abordare propusă lui Socrate e schiţată de Glaucon însuşi în trei paşi:

1) Să arate *originea* şi *natura* dreptăţii (să facă o teorie a genezei sociale şi psihologice a dreptăţii, ca şi a esenţei sale stabile);
2) Să facă acest lucru printr-o abordare de tip (b);
3) Să argumenteze că dreptatea e mai folositoare decît nedreptatea.

Pe aceste liniamente va merge în continuare Platon[30].

Terence Irwin despre abordarea „dreptăţii“ în Cartea I:

„În Cartea a VII-a Platon sugerează direct felul în care concepţia simonidiană ne ajută să evidenţiem adevărul ascuns în descrierea iniţială a dreptăţii ca restituire a ceea ce ai primit.“ Aici (520a-e) ni se sugerează clar că „întreaga bază morală a organizării cetăţii ideale revendică concepţia simonidiană şi dezvăluie elementul de adevăr din concepţia iniţială a lui Cephalos, care lega dreptatea de reciprocitate. Aceste apeluri ulterioare la concepţiile lui Simonides şi Cephalos sugerează că Platon vrea să ne atragă atenţia că viziunea simonidiană cu privire la acţiunea dreaptă nu e respinsă în Cartea I. Platon nu a scris Cartea I pur şi simplu pentru a elimina anumite concepţii eronate despre dreptate; dimpotrivă, el apără unele dintre punctele de vedere introduse în Cartea I o dată ce a încheiat sarcina îndelungată şi complexă de a le interpreta adecvat“ (*Plato's Ethics*, p. 174). „La începutul Cărţii I concepţia simonidiană despre dreptate nu e respinsă, dar Socrate şi Polemarchos nu o pot explica în termeni observaţionali care să fie uşor aplicabili unor situaţii particulare.“ „Am putea spune că argumentele lui Platon arată că, deoarece dreptatea, de pildă, nu e o proprietate sensibilă unică, atunci ea nu poate fi o proprietate unică de nici un fel... Platon consideră că aceasta ar fi o concluzie greşită ce s-ar putea trage din argumentele sale cu privire la proprietăţile sensibile; în concepţia sa, supoziţia lui Socrate, după care cunoaşterea lui F constă în cunoaşterea unei unice Forme a lui F, este corectă şi, prin urmare, trebuie să negăm că F poate fi identificată cu vreo proprietate sensibilă“ (*Plato's Ethics*, pp. 262, 263).

---

30 Pentru cîteva comentarii suplimentare şi reconstrucţii ale unora din argumentele Cărţii I, vezi ANEXA 4.

III. Dreptatea adevărată (Cărţile II-V; VIII)

Tentativele întreprinse în Cartea I de a găsi adevărul despre dreptate s-au soldat cu un eşec: „nu am aflat nimic“ – a fost concluzia participanţilor la discuţie. Ceva s-a aflat, totuşi, anume că noţiunile curente de „dreptate“, vehiculate în mediile politice şi juridice, asumate tacit de oamenii obişnuiţi sau folosite de sofişti în disputele lor publice, se opresc la suprafaţa lucrurilor, ţin de *doxa*, de opinie, nu de fiinţă şi adevăr. De aceea cercetarea trebuie continuată. La 368c Socrate mărturiseşte că, deşi nu a ajuns la nici un rezultat, nici nu poate abandona apărarea dreptăţii. Îndemnat de Glaucon să arate *geneza* şi *natura* dreptăţii, el promite că va încerca să lămurească „ce anume este ea“ şi „folosul ei“. Dar, pentru aceasta, o schimbare de metodă e necesară. Această cotitură metodologică începe la 367e.

367e-427c; 449b-473b

---

1. **Formarea cetăţii ideale**

Aici, la mijlocul Cărţii a II-a, începe Platon schiţarea *genezei logice* (nu istorice[1]) a cetăţii, i.e. a *statului drept ideal*. Ea continuă amplu pînă în Cartea a IV-a şi, cu un interludiu între 441 şi 444 – unde se dă răspunsul propriu-zis la întrebarea „Ce e dreptatea?“ –, se reia la începutul cărţii a V-a, continuîndu-se pînă la capitolul deja comentat despre „firea filosofică“ (473b).

Socrate ne îndeamnă, la începutul acestui fragment, „să privim *cu mintea* apariţia cetăţii“ (369a); cu alte cuvinte, geneza cetăţii ideale se desfăşoară pe

---

[1] N. White (*A Companion to Plato's Republic*, p. 89), Nettleship ş.a., consideră că e „irelevant“ pentru sensul argumentării dacă Platon a intenţionat aici o „descriere istorică“ sau nu. Eu cred, dimpotrivă, că de aceasta depinde întreg sensul ce se dă demersului lui Platon din *Republica*: unul politic sau unul metafizic.

un plan pur conceptual, toate trăsăturile statului ideal fiind selectate nu din considerente pragmatic-politice, ci pentru motivul că servesc obiectivul *epistemic* al elucidării noţiunii de dreptate[2]. În termeni platonicieni, aceasta echivalează cu apropierea, atît cît e posibil, de *Forma* Dreptăţii. Cetatea ideală din *Republica* nu e gîndită pentru Dionysios din Siracuza, nici pentru atenieni, ci pentru cei ce vor să aplice filosofia la o problemă politică.

Cum are loc această edificare conceptuală: teza explicativă iniţială e că la baza reunirii indivizilor într-o societate politică stau *nevoile* naturale şi *lipsa de autonomie* a oamenilor în ceea ce priveşte satisfacerea nevoilor lor (369b). De aici decurge *necesitatea cooperării,* a intrării în relaţii sociale, crearea unei „comuniuni" (371b). Această teză platoniciană, opusă individualismului sofiştilor (i.e. societatea se reduce la mulţimea indivizilor), ne propune o teorie *organicistă* a societăţii (i.e. societatea e un organism viu, asemenea corpului uman) (464a-b); fiecare parte a corpului posedă o funcţie proprie care concură la buna funcţionare a întregului; individul nu poate exista decît *în* societate, care e un întreg structurat.

Cooperarea e întemeiată de Platon pe un principiu fundamental (al cetăţii ideale): **Principiul Specializării** (*oikeiopragia*): fiecare persoană trebuie să îndeplinească în cetate o singură funcţie (e.g. să practice o singură meserie etc.), corespunzătoare „firii sale":

> „De aici rezultă că produsele muncii sînt mai numeroase, mai bune şi făcute mai repede, atunci cînd fiecare face un singur lucru, potrivit cu firea sa, în timpul pe care îl are şi fără să se preocupe de alte activităţi" (370c).

Justificarea adoptării acestui principiu – care, în forma sa *pură,* nu se regăseşte şi nici nu se poate regăsi în cetăţile reale – constă în:

1) Mai marea *eficienţă* a cetăţii: „Cînd ar lucra cineva mai bine? Oare atunci cînd ar practica mai multe meserii, sau cînd ar practica numai una?". „Cînd ar practica numai una" (370b).

---

[2] Cross şi Woozley (*op. cit.*, p. 81) au dreptate să observe că „nu există nimic în text care să sugereze că Platon pretinde aici să scrie istorie", nici măcar „istorie *a priori*" (i.e. despre cum *ar fi trebuit* să se petreacă lucrurile); naşterea cetăţii nu reproduce o succesiune istorică de stări, ci este „o manieră *grafică* de a introduce descrierea unei cetăţi reduse la elementele sale esenţiale minime". Mulţi comentatori cred, totuşi, că Platon face prin asta „filosofie politică" în marginea unei „Utopii politice" reprezentate de statul ideal (*ibid.*, p. 101).

De fapt, *copii imperfecte* ale acestui principiu se pare că ghidau viaţa politică a vremii, iar omul politic Platon credea, se vede, în utilitatea practică a acestei specializări (vezi *Legile*, VIII, 11). Dar nu numai el: Demostene, de exemplu, în *Filipica întîi*, 7, în faţa pericolului unui atac al regelui Macedoniei asupra Atenei, recomandă concetăţenilor săi o totală organizare pe baza unui principiu de acest gen: „Dacă, în fine, atenieni, veţi traduce şi voi în viaţă această cugetare – fiindcă înainte n-aţi făcut aceasta – dacă fiecare dintre voi, acolo unde trebuie şi acolo unde ar putea să devină folositor cetăţii, în pofida oricărui pretext, va fi gata să treacă la fapte, *bogatul contribuind cu averea sa, tînărul luînd armele în mînă, pe scurt, dacă veţi renunţa la comportarea voastră, fiecare sperînd că alţii vor întreprinde pentru el totul, fără ca el să facă nimic, atunci... vă veţi recăpăta posesiunile voastre*".

2) Specializarea e considerată un principiu *natural*, nu unul convenţional (cum va fi la A. Smith, bunăoară); un principiu ce decurge din „firea" umană. Or, în cetatea ideală trebuie să plecăm de la respectarea naturii umane. Ştim însă că firile umane sînt diferite: „fiecare dintre noi nu este întru totul asemănător celuilalt, ci se deosebeşte prin fire; şi fiecare se îndreaptă către altă îndeletnicire" (370b). Prin urmare, fiecare acţionează *conform naturii* sale atunci „cînd fiecare face *un singur lucru, potrivit cu firea sa*" (370c). Aceste diferenţe de natură sînt justificate printr-un mit fondator, mitul raselor metalice, nu prin apel la istorie sau biologie. Cu toate că demersul e făcut în termeni istorici, mi se pare uşor de observat că scopul său este analitic.

Revin acum la edificarea cetăţii drepte „în gînd":

Se începe, într-o primă fază, cu luarea în consideraţie a *nevoilor de bază* (hrană, locuinţă, îmbrăcăminte etc.) şi, plecînd de la ele, se edifică *cetatea minimală* (369b-e), cetatea „redusă la esenţial", pentru cazul ipotetic în care toată populaţia ei e de 4 sau 5 oameni (369e). O asemenea idealizare maximă, cu totul surprinzătoare prin artificialitatea ei, ar fi firesc să ne îndepărteze gîndul de la o lectură politică a *Republicii* [3] şi să ni-l îndrepte, mai degrabă, spre postulatele idealizante analoage din construcţia geometrică a Cosmosului. Abia considerînd aceste două construcţii (cetatea ideală şi

---

[3] Cum e următoarea: *Republica* e „un tratat practic scris ca reacţie la condiţiile politice şi, în tentativa sa de reconstrucţie, bazat pe fapte contemporane" (E. Barker, apud S. Sayers, *op. cit.*, p. 30).

cosmosul fizic) ca fiind de acelaşi tip, vom putea reda „cetăţii ideale" plauzibilitatea[4].

Acest model minimal e apoi lărgit, asemenea unei construcţii auxiliare dintr-o problemă de geometrie, adăugîndu-i-se un număr indeterminat de locuitori şi funcţii suplimentare: meşteşugari, negustori, navigatori, precupeţi, simbriaşi etc. Această cetate extinsă e o „comuniune" în care piaţa şi schimburile cu alte cetăţi presupun să se producă „nu numai cele necesare". Viaţa ei se desfăşoară, totuşi, în limitele unei austerităţi aproape sub-umane (372a-d). Iată de ce Glaucon o numeşte „cetatea porcilor", o cetate ipotetică a oamenilor reduşi la activităţile lor vegetative, o organizare pur economică, în care funcţiile politică, militară şi legislativă încă nu există. O asemenea cetate e o părelnică umbră a ceea ce sînt cetăţile reale, nemaivorbind de ceea ce ar trebui să fie cetatea dreaptă. De altfel, sînt şi greu de definit, pe acest model, dreptatea şi nedreptatea, nu întîmplător localizate de Glaucon – greşit – „în vreo nevoie a acestor oameni, unii faţă de alţii" (372a).

Continuarea elaborării cetăţii iniţiale (deşi apreciată ca „sănătoasă" de către Platon – 372e) sub forma unei nesănătoase „cetăţi a luxului", mai apropiată, totuşi, de realităţile Atenei, în care apar diviziunea politică, fuga după înavuţire, războiul, dezbinarea internă, nu se explică, cum crede Sayers[5], prin aceea că Platon nu putea să ignore situaţia socio-politică din vremea sa şi să exileze discuţia într-o „epocă de aur" revolută. Pe Platon nu-l interesează aici evoluţia *istorică* a cetăţii (a se compara cu începutul *Legilor*, unde-l interesează o asemenea evoluţie); îl interesează doar care sînt condiţiile *logic* necesare pentru a genera, în mod ideal, o comuniune socială *armonioasă*, a cărei armonie interioară astfel construită va reprezenta chiar *dreptatea* în adevărul ei (376d). Cetatea luxului e mai mult decît o comunitate economică în care populaţia vegetează, e o comunitate *politică* în care se trăieşte fericit sau nu, în care dreptatea poate *sau nu* să apară. Introducînd imperfecţiunile „cetăţii luxului", dreptatea va putea fi mai bine identificată în contrast cu nedreptatea, aşa cum se face la sfîrşitul Cărţii a IV-a şi în Cartea a VIII-a. După cum se va vedea, prezenţa elementelor nefireşti, impure, rebele, ce ţin de iraţionalul luxului, se va dovedi o *necesitate*

---

4 Comentînd reforma constituţională a lui Solon, J.-P. Vernant (*op. cit.*, p. 120) are o intuiţie similară: „Cetatea formează un ansamblu organizat, un *cosmos*, care este armonios în clipa în care fiecare din elementele lui componente se află la locul său şi stăpîneşte partea de putere ce îi revine, potrivit însuşirilor lui".

5 S. Sayers, *op. cit.*, p. 30.

definiţională, căci în cetatea dreaptă tocmai aceste elemente vor trebui ţinute în frîu de partea raţională: „Voi aţi cerut aceasta de dragul cercetării totuşi, pentru ca dreptatea însăşi să poată fi judecată *în raport cu nedreptatea însăşi*" (612c; vezi şi 361a-d). În cumintea „cetate a porcilor", dreptatea nu poate fi încă definită.

Luînd, aşadar, în consideraţie şi alte tipuri de nevoi, ne-necesare, vom edifica un model mai realist al cetăţii ca organizare politică, anume „cetatea luxului" (372e-376c), şi vom urmări cum apar în ea dreptatea şi nedreptatea.

Plecînd de la aceste supoziţii cu privire la *necesitatea cooperării* şi la *natura umană* se ajunge la o structurare a cetăţii ideale pe trei mari paliere, de corelarea rigidă a cărora va depinde definirea *virtuţilor* cetăţii: e vorba de 1) clasa „paznicilor" (374d) sau a conducătorilor cetăţii: o elită politică anume educată pentru a conduce şi care concretizează visul socratic al regelui-filosof; 2) clasa „auxiliarilor" – oşteni meniţi să apere cetatea graţie „vitejiei" lor, o vitejie educată, ca şi priceperii lor în arta războiului; 3) clasa producătorilor (meseriaşi, comercianţi etc.), ce formează grosul populaţiei şi care are funcţia specifică de a asigura, prin activitatea lor, întreţinerea celorlalte două clase.

Această a treia cetate diferă radical de prima: ea nu mai e o comunitate pur economică în care fiecare om îşi urmăreşte satisfacerea propriilor nevoi naturale printr-o cooperare reciprocă, ci e o comunitate *politică,* divizată în trei clase sociale complet separate în ceea ce priveşte apartenenţa, în care apare ideea nouă de activitate pentru interesul cetăţii în întregul ei, în care apar funcţia de conducere politică şi relaţiile de subordonare convenite, în care un nou principiu de funcţionare e introdus ca extindere a principiului specializării: Principiul Separării Claselor (fiecare clasă are o funcţie proprie). E o comunitate *artificial* construită pentru a atinge un scop comun: fericirea cetăţenilor.

Ei bine, cea mai mare parte a Cărţilor a II-a, a III-a şi a IV-a e dedicată detalierii procesului de formare, de educare a „paznicilor desăvîrşiţi" şi a „auxiliarilor". Clasa inferioară e total ignorată, presupunîndu-se, probabil, că ea nu pretinde o educaţie aparte. De asemenea, la începutul Cărţii a V-a se revine la cîteva principii ale organizării cetăţii ideale: principiul comunizării femeilor şi copiilor.

Forma narativă a acestor fragmente nu trebuie să inducă în eroare. Ar fi prea banal ca *Republica* să fie un dialog didactic despre cum să se compună poeziile şi cîntecele, cum să se facă educaţia religioasă a copiilor sau cum să fie comunizate femeile. Nu am mai avea, în acest caz, o lucrare de filosofie, ci una de pedagogie sau de legislaţie. Din punctul de vedere al prezentei

interpretări, nu dimensiunea narativă interesează aici, iar detaliile factuale sînt neesenţiale. În spatele acestei „poveşti" se ascund anumite *principii tacite* care constituie osatura cetăţii ideale, mai exact, cadrul abstract-teoretic în limitele căruia caută Platon să *lumineze* (adică să apropie de adevăr) conceptul de „dreptate". De aceea nici nu voi insista – cum fac ceilalţi comentatori – pe aceste detalii factologice[6], lăsînd la libertatea cititorului plăcerea acestei lecturi. Voi încerca, în schimb, să descopăr, *în spatele* poveştii, *principiile* pe care se întemeiază statul ideal drept al lui Platon.

414c-415d

Căutîndu-le, vom descoperi o extindere a Principiului Specializării sub forma a ceea ce voi numi **Principiul Separării Claselor**. Demersul nu e explicit, ci doar sugerat de *mitul raselor metalice*. Ceea ce vrea să spună Platon aici, utilizînd forţa persuasivă a mitului, e că *fiecare clasă e definită printr-un fel de a fi specific* (simbolizat în mit de metale cu valori diferite: aur, argint, fier) *şi are, deci, fiecare, o funcţie specifică*. Amestecul funcţiilor (schimbarea distribuţiei metalelor pe cele trei paliere menţionate), adică preluarea funcţiei conducătorilor de către oamenii de fier, ne-meniţi prin natura lor să conducă, e contra naturii umane şi e dizolvantă pentru societate. Acest principiu, pe care l-am numit Principiul Separării Claselor, va fi folosit direct în definirea finală a cetăţii drepte (441-444). El e o idealizare teoretică a cauzei fundamentale care, după conservatorul Platon, a adus cele mai mari nenorociri oamenilor: revoluţiile politice. Amestecul funcţiilor a reprezentat pentru aristocraţii tuturor timpurilor, nu numai pentru Platon, echivalentul revoluţiei, al distrugerii prin forţă a *armoniei naturale juste* a societăţii, al răului social şi politic, al *nedreptăţii*.

Sigur, mai sugerează Platon, separarea claselor nu e absolută; apartenenţa la o clasă nu e o chestiune biologică, ci una de valoare intrinsecă a individului. Un om de aur, chiar dacă s-a născut printre agricultori sau meşteşugari, trebuie să fie admis în clasa conducătorilor, deoarece nimic nu e mai periculos pentru cetate decît ca oamenii de fier (chiar dacă sînt născuţi printre „paznici") să conducă; aceasta echivalează cu „pieirea cetăţii". Dar toate acestea sînt amănunte; ceea ce contează aici e restricţia majoră impusă de Principiul Separării Claselor (415b-c).

[6] Ele pot fi găsite, totuşi, în ANEXA 2.

2. **Semnificaţia modelului cetăţii ideale**

Ceea ce face Platon în *Republica* nu e istorie reală, nici teorie politică. Există lecturi precumpănitor politologice ale acestei lucrări[7], care văd în „cetatea ideală" *utopia politică* platoniciană nerealizată, din motive conjuncturale, în Siracuza lui Dionysios. Cred că Noica se opune pe bună dreptate acestei interpretări legînd travaliul din *Republica* de preocuparea centrală a lui Platon *ca filosof*, anume teoria Formelor şi, în speţă, elucidarea Formei Dreptăţii[8]. Interpretarea pe care o propun aici susţine că „cetatea ideală" reprezintă o fază a ascensiunii dialectice, faza dianoetică, în calitatea sa de instrument epistemologic, analog celui utilizat de geometri şi asemănător cu acela construit de Rawls pentru *a elucida conceptul de dreptate*[9], independent de orice intenţie aplicativă[10]. Cetatea ideală e un

---

[7] K. Popper vorbeşte chiar de „programul politic al lui Platon" din *Republica* (*Societatea deschisă şi duşmanii ei,* Humanitas, 1993). El vede în cetatea ideală „profeţia istorică" platoniciană inspirată de contrastul dintre realităţile sociale şi idealuri; lecturînd dialogul în acest registru, Popper e tulburat de „identitatea dintre teoria politică a dreptăţii (a lui Platon) şi teoria şi practica totalitarismului modern" (I, p. 18). „Actualitatea politică a lui Platon" l-a incitat pe Nietzsche, care-l numea pe Atenian „vechiul socialist tipic" de la curtea regelui sicilian; pe Pufendorf, care asimila „statul ideal" cu utopiile politice ale lui Morus şi Campanella; pe B. Russell, care asemăna proiectul *Republicii* cu realităţile bolşevismului, lumea Formelor fiind interpretată în aceste cazuri ca o ideologie (a se vedea V. Goldschmidt, *Platonisme et penseé contemporaine*, Vrin, Paris, 1990). „*Republica* nu e doar o utopie. Ea e în mod clar menită să fie o critică a Atenei din timpul lui Platon", spune şi S. Sayers (*Plato's Republic. An Introduction*, p. 30). Cross şi Woozley vorbesc de „programul de reformă" al lui Platon (*op. cit.,* p. XIV).

[8] C. Noica, *Cuvînt prevenitor* la Platon, *Republica*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1986 (trad. de A. Cornea).

[9] Rawls are în vedere şi el idealul geometriei atunci cînd construieşte „poziţia originară" („vom căuta să facem un fel de *geometrie morală,* cu toată rigoarea pe care o sugerează acest nume") (J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1973, p. 121).

[10] „Este clar, deci, că poziţia originară este o situaţie pur ipotetică. Nimic asemănător ei nu trebuie să aibă vreodată loc, cu toate că putem stimula reflecţiile părţilor urmînd în mod deliberat constrîngerile pe care ea le exprimă. Conceptul

model-limită al societăţii drepte, compus dintr-o listă de *supoziţii idealizante* (principii) cu privire la o *logic-posibilă* organizare a cetăţii, model menit să permită elucidarea conceptului de dreptate (stat drept şi om drept). Deci Platon construieşte o amplă teorie a societăţii şi omului pentru a „şlefui", cît mai aproape de Formă, conceptul de „dreptate" (şi altele asociate lui), tot aşa cum – după părerea lui Ayer – Einstein construise o teorie a relativităţii restrînse pentru a elucida conceptul de „simultaneitate" (şi altele asociate lui). Atît Platon, cît şi Einstein sînt adepţii unei epistemologii realiste, adică una ce postulează scindarea realităţii într-o realitate veritabilă şi o realitate aparentă, accesibilă simţurilor. Accesul la sfera realităţii veritabile se poate face numai cu ajutorul construcţiilor idealizante ale raţiunii, al postulării unor ipoteze contrafactuale despre structura „adevărată" a lumii (e.g. spaţiu geometric, viteză limită, corp negru, cetate minimală, clasă socială, vitejie ideală, funcţie etc.) şi compatibilizării acestora, într-un fel sau altul, cu datele de observaţie. Asemenea modele ideale ale realităţii, cu care ne-au obişnuit savanţii moderni, sînt, strict vorbind, *false* din punct de vedere empiric[11]. Legile fizicienilor, ca şi principiile dreptăţii ale lui Rawls, sînt *necesare* în sensul tare al cuvîntului numai în limitele acestor modele ideale, matematice, ale „geometriei morale"; în ipostaza lor observaţională, legile se manifestă doar aproximativ în comparaţie cu modelul teoretic, fiind numai „copii imperfecte" ale acestuia. Pe scurt, mi se pare că există analogii între spiritul epistemologiilor realiste actuale şi natura demersului platonician din *Republica*. Evident, scopul lui Platon e specific: a construi un *model dianoetic* al dreptăţii, cît mai apropiat cu putinţă de presupusa Formă a Dreptăţii.

---

de poziţie originară nu e menit să explice conduita umană decît în măsura în care el tinde să dea seama de judecăţile noastre morale şi ajută la explicarea faptului că noi avem un sens intuitiv al dreptăţii. Dreptatea ca nepărtinire e o teorie a sentimentelor noastre morale aşa cum sînt ele manifestate în judecăţile noastre bine articulate aflate în echilibru reflectiv" (J. Rawls, *op. cit.*, p. 120).

[11] De aceea găsesc greşită interpretarea factuală a lui Popper, care ia postulatele cetăţii ideale (e.g. „proprietatea trebuie să fie comună" etc.) drept *adevăruri* politice dragi lui Platon, dar contestabile, fiind consubstanţiale totalitarismului. Dacă am interpreta la fel principiile dreptăţii lui Rawls, am ajunge la concluzii absurde, e.g. că există o societate reală în care nici un om nu ştie poziţia sa în societate, clasa din care face parte şi statutul său social (după cum nu mai puţin absurdă e interpretarea factuală a principiului inerţiei).

Aşa cum spuneam, construcţia lui Platon mi se pare apropiată în spirit şi de felul în care J. Rawls construieşte propria sa teorie a dreptăţii. Plecînd, ca şi Atenianul, de la observaţia că „dreptatea e prima virtute a instituţiilor sociale, aşa cum adevărul e prima virtute a sistemelor de gîndire“ (p. 3), Rawls construieşte un cadru minimal de condiţii ideale care să conducă la modelul societăţii drepte („poziţia originară“), stipulînd un număr de principii ipotetice (contrafactuale) care să dea seama de (adică să se afle într-un „echilibru reflectiv cu“) intuiţiile noastre curente bine reflectate privitoare la dreptate. „Această poziţie originară (ca şi „cetatea ideală“ a lui Platon – *V.M.*) nu e, desigur, gîndită ca o stare de lucruri istorică, reală, şi cu atît mai puţin ca o ipostază primitivă a culturii. Ea e înţeleasă ca o situaţie *pur ipotetică,* astfel caracterizată încît să conducă la o anumită concepţie cu privire la dreptate“ (p. 12). Societăţile reale aproximează mai mult sau mai puţin această schemă ideală: „O societate care satisface principiile dreptăţii ca nepărtinire se apropie, atîta cît îi e cu putinţă unei societăţi reale să o facă, de schema (ideală a) cooperării voluntare, căci ea satisface principiile la care *ar conveni* persoanele libere şi egale (dacă s-ar afla) în situaţia iniţială de nepărtinire“ (p. 13). Voi prezenta mai jos supoziţiile contrafactuale (principiile ipotetice de bază) care definesc la Platon modelul ideal al statului drept.

Pînă atunci, voi arăta motivele pentru care cred că *Republica* ne oferă o abordare contrafactuală a dreptăţii, şi nu una factuală, istorică[12]:

a) Se spune că Platon a plasat o inscripţie deasupra intrării Academiei: „Să nu intre aici cei ce nu ştiu geometrie“. Şi cu toate că dovezile arheologice în favoarea acestei informaţii lipsesc, nimeni nu mai contestă azi că Academia era o „şcoală superioară“ ce punea la baza formării tinerilor disciplinele matematice, nu cele literare sau istorice. Prin discipline matematice curriculum-ul şcolii înţelegea aritmetica (*aritmetike*), calculul (*logistike* – unii îl traduc prin „teoria fracţiilor“), geometria plană, geometria în spaţiu, astronomia matematică şi teoria muzicii, armonia (*harmonike*). Sub conducerea lui Platon, un grup de străluciţi matematicieni (Theaitetos, Eudoxos, Leodamas etc.) au făcut să progreseze matematicile, mai ales geometria, ne spune Proclos. Platon însuşi nu era, probabil, un tehnician al matematicii, ci, mai degrabă, „un critic inteligent al metodelor“ (Cherniss), care, prin formularea unor probleme generale, a stimulat cercetarea celor orientaţi spre matematică.

---

12 Pentru alte detalii, vezi ANEXA 3.

„Cred că am putea argumenta că, în timp ce interesul principal al lui Platon era orientat spre dialectică, în raport cu care el atribuia matematicii doar un rol propedeutic, el a vădit, totuşi, o cunoaştere detaliată a unor caracteristici şi probleme importante din sfera matematicii tehnice, şi nu există nici un indiciu că nu ar fi putut comunica, pe picior de egalitate, cu matematicienii, care se pare că dominau, dacă nu chiar se identificau cu grupul de prieteni şi asociaţi care s-a adunat în jurul lui."[13]

Trebuie să distingem aici între matematica populară (predată în şcolile publice pentru uzul negustorilor şi funcţionarilor obişnuiţi – de o parte a ei ni se vorbeşte în *Legile* sub numele de „matematica politică") şi matematica academică, adică *cercetarea* matematică superioară, făcută în Academie. Toate disciplinele enumerate mai sus, inclusiv astronomia şi muzica, erau discipline *teoretice*, care nu aveau a face cu sensibilii (*Rep.* 530b). Pentru o reprezentare exactă a situaţiei, trebuie să adăugăm că, în această perioadă, matematica se fraza în limbaj natural[14], ceea ce face ca ingredientele matematice din discursul lui Platon însuşi să nu fie vizibile pentru cititorul de azi, obişnuit cu limbajul formal al matematicilor contemporane. Într-o epocă ce abia făcea trecerea de la cultura orală la cea scrisă (cu incomodităţile enorme ale scrierii pe tăbliţe de lemn, ceramică sau pe perisabilele fîşii de papirus), „pentru un matematician, esenţialul unui argument rezida nu în cuvintele ce formulează argumentul, ci în ideile ce stau în spatele acestor cuvinte. În matematica greacă aceste idei pot fi întotdeauna exprimate, şi nu doar descrise, în limbajul de fiecare zi"[15].

Plecînd de la un asemenea context intelectual, de inspiraţie pithagoreică, centrat adică pe ştiinţele matematice aureolate de un mister iniţiatic, este firesc să bănuim influenţe *metodologice* de acest tip (adică matematice) în dialogurile lui Platon, chiar în locurile în care nu apar concepte sau probleme strict matematice. *E cazul, cred eu, „cetăţii ideale" din Republica (dar nu e cazul „cetăţii ideale" din Legile!).*

Să plecăm de la astronomie. Astronomia practicată în Academie a stîrnit reacţia adversă a astronomilor ce se ocupau cu observaţiile şi cu calculul calendarelor: ea era făcută abstract, „la fel ca şi geometria" (*Rep.* 530b):

---

13 D. Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy*, second edition, Clarendon Press-Oxford, 1999, p. 104.

14 D. Fowler, *op. cit.*, pp. 20, 22.

15 Ibidem.

„Vom socoti cele ce decorează cerul ca fiind lucrurile cele mai frumoase şi mai precise dintre lucrurile vizibile, căci vedem că ele sînt pictate pe o suprafaţă vizibilă. Dar vom considera mişcările lor ca fiind departe de cele adevărate – de mişcările care sînt cu adevărat repezi sau încete, fiind măsurate cu numere adevărate, parcurgînd figuri geometrice adevărate, care sînt toate în relaţie unele cu altele, şi care sînt mişcările adevărate ale lucrurilor antrenate de ele. Desigur, toate acestea trebuie sesizate cu ajutorul raţiunii (*logos*) şi gîndirii, nu al privirii. Prin urmare, vom folosi broderia de pe cer ca pe un model care ne ajută să studiem aceste alte lucruri. Să studiem astronomia cu ajutorul problemelor, ca geometria, şi să lăsăm deoparte lucrurile de pe cer" (*Rep.* 529c-530b – trad. de Grube şi Reeve).

Acelaşi lucru pare să ne sugereze Platon în legătură cu cetatea dreaptă din *Republica:* lăsaţi la o parte *empiria* politică a cetăţilor reale; ea e treaba istoricilor, politicienilor, retorilor. Ca filosofi, aflaţi în căutarea a ceea-ce-este, să clădim pe plan conceptual („ca în vis") cetatea „adevărată".

Aşa cum în *Timaios armonia* cosmosului fizic e construită plecînd de la postulate (ipoteze) contrafactuale, matematice, simple, cu privire la forma sferică a Lumii şi forma circulară a orbitelor planetare[16], de la postularea

[16] Trecerea de la observaţiile cereşti la „adevărata" astronomie se face „prin identificarea unei mulţimi de asumpţii din care el (astronomul-matematician) va fi în stare să facă deducţiile ce vor rezolva «problema». Aceste asumpţii sînt: că parcursul adevărat al Soarelui e o mişcare complexă care poate fi descompusă într-o pereche de mişcări perfect circulare, cele ale Identicului şi ale Diferitului, cu ipoteticele lor proprietăţi (localizarea fiecăreia într-o schemă de coordonate cereşti; unghiurile în care se intersectează planetele; viteza lor unghiulară relativă). Din aceste asumpţii decurge, printr-un raţionament geometric, că mişcarea adevărată a Soarelui este o spirală închisă, tangentă la tropice în fiecare capăt; aceasta dă seama de fenomenele observate". În explicarea faptelor de observaţie „teoreticianul nu numai că trebuie să accepte o marjă de eroare, dar trebuie să recurgă la asumpţii simplificatoare care realizează o idealizare deliberată a fenomenelor. Astfel, atunci cînd Platon a ales să ignore inegalitatea anotimpurilor, el putea să spună că propria sa teorie, care presupunea egalitatea lor strictă, e menită să prezinte o structură ideală simplificată, pe care faptele observate o aproximează doar" (G. Vlastos, *The Role of Observation in Plato's Conception of Astronomy,* în D. W. Graham (ed.), Gregory Vlastos, *Socrates, Plato, and Their Tradition*, pp. 233; 241). Acelaşi lucru îl poate spune Platon despre structura simplificată a „cetăţii ideale".

unui număr de cinci elemente sublunare apte de o ideală combinatorică geometrică pentru a forma lumea aşa cum o vedem noi, tot astfel, în *Republica,* se construieşte „ca în vis" o cetate „cvasi-matematică" (nu pe baza unor postulate geometrice propriu-zise, ci pe baza unor ipoteze contrafactuale cu privire la oamenii şi grupurile de oameni care o populează, la funcţiile şi relaţiile lor reciproce. Toate aceste „postulate" de inspiraţie matematică sînt mult îndepărtate de situaţia reală din cetăţile greceşti, după cum Sfera Lumii e mult îndepărtată de ceea ce percepem noi pe boltă).

Iată de ce cred că am putea numi „cetatea ideală" un model *de inspiraţie matematică* (un model dianoetic), frazat în limbajul uzual al legislatorilor.

b) Teza *inspiraţiei matematice* a metodei etice în dialogurile de maturitate[17] e demonstrată direct de un pasaj din *Menon* (79a-); e vorba de sugestia făcută de Platon că metoda geometrică a demonstrării „prin ipoteze" poate fi folosită cu succes şi pentru rezolvarea unor probleme practice:

> „Dar ce-ar fi dacă mi-ai îngădui să cercetez *prin ipoteză* dacă virtutea se poate învăţa de la altul sau nu. Spun «prin ipoteză» aşa cum o fac adesea, în cercetările lor, geometrii: dacă cineva s-ar întreba, în legătură cu o suprafaţă, de pildă, dacă este posibil să se înscrie sub formă de triunghi o suprafaţă dată într-un cerc dat, geometrul ar răspunde: «Încă nu ştiu dacă este cu putinţă un astfel de lucru, dar cred că am un fel de ipoteză folositoare pentru problema noastră, şi anume: dacă această suprafaţă este de aşa natură încît cel care o construieşte sub formă de paralelogram pe «o parte din» diametrul cercului să poată construi pe partea rămasă un paralelogram asemenea cu primul, mi se pare că lucrurile stau într-un fel, iar dacă n-o poate construi aşa, atunci ele stau altfel. Vreau aşadar să-ţi explic prin ipoteză ce se întîmplă cu înscrierea în cerc a acestei suprafeţe, este ea posibilă sau nu». La fel să procedăm şi noi cu virtutea" (*Men.* 86e-87b).[18]

---

[17] G. Vlastos crede că, după exploatarea din plin a metodei *elenchos*-ului în dialogurile „socratice", sub influenţa matematicienilor din Academie, Platon adoptă el însuşi o nouă metodă, de inspiraţie matematică: „Cunoaşterea geometrică e văzută ca paradigma întregii cunoaşteri, inclusiv a cunoaşterii morale" (G. Vlastos, *Elenchus et mathématiques: un tournent dans le developpement philosophique de Platon*, în M. Canto-Sperber (coord.), *Les paradoxes de la connaissance*, Editions Odile Jacob, 1991, p. 60).

[18] Platon, *Opere*, vol. II, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976 (trad. de Liana Lupaş şi Petru Creţia).

„Ipoteză“, în acest context, înseamnă o „presupoziţie nedemonstrată care *asigură medierea* între ceea ce se caută şi premisele prime“.[19]

Ce „se caută“ aici? Problema care trebuie rezolvată e:

(p) Dacă o suprafaţă oarecare poate fi înscrisă într-un cerc sub forma unui triunghi avînd acea suprafaţă sau nu?

Răspunsul *da* sau *nu* poate fi dat, spune Platon, numai introducînd o *ipoteză* care formulează condiţiile necesare şi suficiente pentru o asemenea aplicare a suprafeţelor. Această ipoteză pare[20] a fi:

(h) (Înscrierea figurii de care este vorba în problemă poate fi făcută) *dacă* suprafaţa dată este de o asemenea mărime încît o putem aplica sub formă de paralelogram pe o parte a diametrului cercului şi putem apoi construi de cealaltă parte a acestui diametru un paralelogram asemenea.

Validitatea sau nevaliditatea acestei ipoteze se fondează *cu certitudine* pe axiomele presupuse de ea (de această construcţie geometrică auxiliară) sau din care ea poate fi dedusă. După Gaiser[21], acestea ar fi:

(j) „Teorema lui Thales“ şi „teorema înălţimilor“.

La rîndu-le, aceste teoreme se bazează pe principii mai profunde. Dar, în această demonstraţie, ele sînt punctele de plecare absolut certe şi ultime.

Pe scurt, schema logică a metodei cunoaşterii prin ipoteze ar fi următoarea: se pleacă de la o propoziţie problematică (*p*). Se consideră că problema poate fi decisă dacă şi numai dacă se introduce ipoteza *h*, întreaga povară a explicaţiei trecînd acum pe *h*. Dacă pot demonstra cu ajutorul unor „postulate“ evidente sau deja demonstrate (*j*) că *h* este adevărată (sau falsă), atunci determin implicit şi răspunsul la problema *p*.

---

19 K. Gaiser, *Le Ménon de Platon et l'Académie*, în M. Canto-Sperber (coord.), *op. cit.*, p. 117.

20 Textul eliptic al lui Platon a fost interpretat în peste 27 de feluri (vezi M. Gueroult, *Note sur le Locus mathematicus du Ménon (87a)*, în M. Canto-Sperber (coord.), *op. cit.*, p. 107).

21 K. Gaiser, *op. cit.*, p. 122.

Iată cum explică Vlastos situaţia:

> „Dacă ar trebui să concepem în filosofia morală o metodă care să ia ca model metoda geometrică, va trebui să părăsim definitiv discuţia peirastică (*elenchos*-ul – *V.M.*) în favoarea discuţiei *demonstrative*, şi vom încerca, în consecinţă, să atingem, în domeniul cercetării morale, certitudinea la care putem avea acces atunci cînd facem demonstraţii matematice. Căci, dacă practicaţi metoda geometrică ce constă în a «examina o problemă plecînd de la o ipoteză», legînd astfel adevărul lui *p* de cel al lui *h*, scopul va fi acela de a demonstra că *p* este adevărat (sau fals) deoarece e o consecinţă necesară a lui *h*; un *h* despre care vom putea şti, pentru a încheia, că este adevărat (sau fals) pentru că e (sau pentru că propoziţia sa contradictorie este) o consecinţă necesară a axiomelor sistemului“[22].

Platon transpune apoi, în *Menon*, *schema logică* a metodei geometrice a ipotezelor la analiza unei probleme privitoare la virtuţile etice, mai exact, întrebarea:

(p) „Dacă virtutea poate fi învăţată de la altul sau nu?“ (*Men.* 87b).

La această întrebare putem răspunde construind o *ipoteză* care formulează condiţiile necesare şi suficiente pentru ca virtutea să poată fi învăţată, anume:

(h) „Dacă este de natura ştiinţei, virtutea poate fi învăţată, dacă nu, nu“ (*Men.* 87c).

Pentru a-şi asigura demonstraţia, Platon mai introduce o ipoteză:

(h_1) „Virtutea nu este altceva decît binele“ (87d).

Acum trebuie dovedit că virtutea e ştiinţă (sau nu e ştiinţă). Pentru aceasta se recurge la o serie de adevăruri *acceptate* de interlocutori ca evidente (ei răspund, de regulă, cu „desigur“, „neapărat“) sau ca deduse din alte adevăruri evidente:

---

22 G. Vlastos, *Elenchus et mathématiques*, în M. Canto-Sperber (coord.), *op. cit.*, p. 63.

(j_1) Virtutea este un lucru folositor (87e).
(j_2) Lucrurile folositoare sînt bune (87e).
(j_3) Virtutea e un lucru bun şi folositor.
(j_4) Există lucruri pe care le numim: cumpătare, dreptate, curaj, capacitate de memorare, generozitate, adică virtuţi ale sufletului (88a).
(j_5) Lucrurile pe care le deprindem şi le învăţăm cu judecată (raţiune) sînt folositoare (utile), pe cînd cele lipsite de raţiune sînt vătămătoare (88b). Deci „utilul este raţiune" (89a).
(j_6) Deci, „virtutea este raţiune" (89a).

Prin urmare, ea poate fi învăţată.

Revenind acum la *Republica*, ipoteza mea este că Platon utilizează şi aici, mai elaborat încă, metoda „geometrică" a demonstrării prin ipoteze. Problema ridicată în acest dialog e:

(p) Ce este dreptatea? Dacă omul drept poate fi *definit* ca unul în care „fiecare parte a sufletului îşi face treaba proprie" (441e) sau nu?

Tranşarea acestei probleme într-un fel sau altul se face după metoda geometrului: încă nu ştiu dacă răspunsul la această întrebare este cu putinţă, dar cred că am o *ipoteză* folositoare pentru a lămuri problema, anume:

(h) Dacă ai putea construi cu mintea („în teorie" – trad. lui Grube) o cetate perfect *armonioasă* şi dacă această cetate ar avea o structură izomorfă cu cea a sufletului, atunci s-ar putea răspunde că da, altfel, că nu (369a).

Cu alte cuvinte, dacă am putea construi „figura auxiliară" „mărită" a unei „cetăţi divine", pur ipotetice, care să fie absolut armonioasă şi unitară, atunci în cadrul ei s-ar putea spune că dreptatea constă în aceea că „fiecare parte a sufletului trebuie să-şi facă treaba proprie". Condiţia necesară şi suficientă pentru ca dreptatea să fie astfel definită – şi nu cum o definiseră Cephalos, Polemarchos şi Thrasymachos – este să fie logic posibilă (măcar „în gînd") o cetate perfectă.

Că o asemenea cetate „în vorbe" e logic (nu practic) posibilă se demonstrează apoi prin introducerea

(j_i) „postulatelor" contrafactuale care structurează cetatea ideală (vezi III, 5)

şi a axiomei că

(j_k) Cetatea este un suflet mai mare.

Deci ipoteza *h* e confirmată de postulatele contrafactuale (*j*), ceea ce demonstrează partea afirmativă a lui *p*.

	Cazul matematic (*Menon* 87a)	Cazul virtuţii (*Menon* 87b)	Cazul dreptăţii (*Republica*)
Problema de rezolvat (p)	Se poate sau nu înscrie un triunghi de o anumită suprafaţă într-un cerc?	Virtutea poate fi învăţată sau nu?	Dreptatea poate fi definită sau nu ca starea sufletului în care fiecare parte îşi face treaba proprie?
Ipoteză (h)	Da, dacă putem aplica suprafaţa respectivă pe o linie a cercului astfel încît...	Da, dacă virtutea e ştiinţă; nu, dacă nu e ştiinţă.	Da, dacă putem construi un model teoretic („cu gîndul") al unei cetăţi perfecte şi dacă structura sufletului e izomorfă cu cea a acestei cetăţi.
Principii absolut valabile (j)	Teorema lui Thales, Teorema înălţimilor	Utilul e raţiune. Virtutea e utilă. Virtutea e raţiune.	Cetatea e un suflet mai mare. – Postulatele contrafactuale ale cetăţii ideale (III, 5).

K. Gaiser remarcă şi un alt fapt important: pe parcursul dialogului *Menon*, ipoteza „virtutea este cunoaştere" e probată şi într-o altă manieră, anume cu ajutorul informaţiilor empirice (din această ipoteză trebuie să decurgă consecinţa observabilă că există profesori de virtute şi elevi într-ale virtuţii). În cazul ipotezei geometrice, acestei verificări empirice îi corespunde tentativa de a regăsi decizia cerută de teorie, într-un caz particular, prin construirea unui desen geometric. Am putea adăuga că, în cazul astronomiei matematice, acestei testări „în jos" îi corespunde procesul de observare care decide dacă fenomenele în cauză „au fost salvate" sau nu de teorie. Iar în cazul dreptăţii – regăsirea (sau justificarea drept cazuri particulare a) definiţiilor „empirice" din Cartea I.

Semnificaţia epistemologică a utilizării metodelor matematice în etică e majoră: se acreditează astfel posibilitatea unei *dianoia* etică, deci a unei forme de cunoaştere discursiv-raţionale foarte apropiată de Forme în domeniul moral. K. Gaiser observă pe bună dreptate acest lucru:

> „Datorită cunoaşterii prin *ipoteze* prezentate în *Menon*, devine posibilă cu evidenţă o mediere între domeniul fenomenelor individuale şi ideile universale. «Separarea» (*khorismos*) dintre lumea devenirii şi degradării şi lumea fiinţării ce subzistă identică cu sine poate fi depăşită prin limbaj, prin matematică şi prin dialectică“[23].

c) Platon formulează explicit sensul demersului său: la 368d el compară rolul pe care-l joacă „cetatea ideală“ cu scrierea unui text cu litere mărite pentru a putea fi citit mai uşor; ceea ce vrea el să spună e că modelul cetăţii ideale a fost introdus pentru a „mări“, ca sub o lupă, dreptatea în om (tema cu care se confruntase, fără rezultate pozitive, în Cartea I). Acest instrument de mărit, menit să ne faciliteze înţelegerea dreptăţii (369a), nu e, evident, o cetate istorică, Atena sau Sparta, ci o cetate ipotetică, construită doar „cu mintea“ (369a; 369c). Modernizînd, aş spune că Platon construieşte aici un model abstract izomorf al dreptăţii în om.

După finalizarea acestui demers în Cartea a IV-a, Platon accentuează diferenţa dintre planul *realităţii* (adevărului, cetăţii ideale) şi acela al *aparenţei* (cetăţilor reale): „Oare este cu putinţă ca ceva să fie pus în practică aşa cum este enunţat prin vorbă? Sau, cumva firesc se întîmplă ca fapta să aibă mai puţin de-a face cu adevărul decît vorba (cetăţile istorice reale sînt copii *mai imperfecte* ale Formei Dreptăţii decît e cetatea ideală construită în limbajul teoriei sale – *V.M.*)? Eşti de acord cu aceasta, nu-i aşa?“. „Sînt de acord.“ „Nu mă sili deci la aşa ceva, să arătăm că cele înfăţişate cu mintea sînt întocmai şi în faptă. Ci dacă am fi în stare să arătăm cum s-ar putea dura o cetate *cît mai înrudită* cu aceea din vorbele noastre, să spunem că am aflat posibilitatea celor cerute de tine“ (473a).

Demersul lui Platon nu e factual, ci *contrafactual*: ce aranjament social ni s-ar părea drept *dacă* ar exista numai trei clase sociale, *dacă* relaţia dintre ele ar fi aşa şi aşa, *dacă* proprietatea ar fi comună etc. (deşi nici una din aceste condiţii nu are loc în realitate). De altfel, la 472c-d el vorbeşte

---

23 K. Gaiser, *op. cit.*, p. 132.

despre „modelul“ (*paradeigma*)[24] dreptăţii ca despre un model „desăvîrşit drept“ pus în termeni contrafactuali: „*dacă* ar exista...“; ceea ce există realmente (cetăţi, oameni) este drept numai în măsura în care „se aseamănă mai mult cu modelul“.

d) Există diferenţe remarcabile de stil între *Republica* şi *Legile* – un dialog într-adevăr politic. În acesta din urmă nu se discută despre cetăţi create cu mintea, „ca într-un vis“, ci despre cetăţi şi constituţii reale, e.g. despre instituţiile şi legislaţia egiptene (656d), lacedemoneene sau cretane (682d-683b). Discursul e esenţialmente descriptiv şi factual: „Putem susţine această poziţie cu mai multă încredere acum, după ce am avut a face cu *fapte istorice* care par să ducă la aceeaşi concluzie, şi vom avea, aşadar, de-a face cu *realităţi şi fapte, nu cu ficţiuni goale*. După cîte ştiu, *faptele istorice sînt...*“ (683e). În alte pasaje, scopul factual-istoric al cercetării e explicit formulat: „Trebuie înţeles acum că scopul nostru în susţinerea pe care am avansat-o, şi toate concluziile pe care le-am tras din ea, au fost pur şi simplu să aflăm cum s-a ajuns *în acele vremi* îndepărtate la a avea nevoie de legi şi *cine* le-a instituit“ (680a).

Toate acestea contrastează cu abordarea esenţialmente contrafactuală din *Republica*: discutînd aici posibilitatea instituirii unei legi cu privire la comunizarea femeilor, Platon zice: „las la o parte problema posibilului (deci dacă legea e posibilă practic în circumstanţele istorice date – *V.M.*); acum *presupunînd* legiuirea posibilă, voi cerceta cum vor fi reglementate de către cîrmuitor asemenea dispoziţii“ (458b).

e) Că Platon se mişcă în spaţiul contrafactualului e dovedit şi de contrastul dintre regulile cetăţii ideale şi experienţa politico-morală caracteristică epocii lui Platon, aşa cum ne e ea raportată de istorici. De exemplu, cetatea sa ideală introduce comunizarea proprietăţii, distrugerea familiei nucleare prin comunizarea femeilor şi copiilor, şi acceptă, deci, „adulterul“ şi eutanasia; postulează teza *unităţii absolute* a cetăţii, în care

---

[24] „Platon tratează, în anumite privinţe, cetatea sa ca pe o Formă, deşi ea nu poate fi strict vorbind o Formă, şi-i conferă proprietăţile pe care am văzut că le conferă Formelor, în măsura în care acest lucru este posibil. Platon vorbeşte despre cetatea sa ca despre un model sau *paradeigma*, utilizînd acest cuvînt, pe care îl aplică adesea Formelor, pentru a sugera că cetatea sa trebuie privită ca un gen de exemplu paradigmatic (592b, 472d-e)“ (N. White, *A Companion to Plato's Republic*, Hackett, 1979, p. 39).

nu există grupuri radical conflictuale etc. Toate acestea, şi altele, trebuie să-i fi şocat pe contemporani, ca lucruri nemaiauzite şi chiar periculoase, pentru că viaţa social-politică reală a cetăţii greceşti era alta.

Voi considera doar exemplul *proprietăţii* şi *familiei* şi voi urma descrierea pe care ne-o furnizează Fustel de Coulanges[25]: „Populaţiile Greciei, încă din cea mai îndepărtată antichitate, au cunoscut şi practicat întotdeauna *proprietatea privată*. Istoria nu consemnează nici o epocă în care proprietatea să fie comună". „Ideea proprietăţii private se afla în însăşi religia." În ceea ce priveşte comunizarea femeilor şi copiilor, situaţia de fapt era următoarea: „Căsătoria este obligatorie; celibatul este o crimă pentru o religie care face din continuitatea familiei prima şi cea mai sfîntă dintre îndatoriri... Această religie veghează cu grijă şi asupra purităţii familiei. În ochii ei, cea mai mare greşeală ce se poate comite e adulterul. Căci cea dintîi regulă a culturii este ca vatra sacră să se transmită de la tată la fiu; or, adulterul tulbură ordinea naşterii".

Unii comentatori au fost intrigaţi de absenţa din tabloul claselor a categoriei sclavilor, cea mai numeroasă parte a populaţiei cetăţilor greceşti ale vremii. Acest fapt poate fi speculat politic în fel şi chip; explicaţia cea mai plauzibilă, însă, mi se pare aceea că structura cetăţii ideale şi PSC sînt ipoteze *contrafactuale* în vederea elucidării esenţei dreptăţii/nedreptăţii, Platon nefiind deloc interesat aici de concordanţa cu stările reale de fapt.

Acelaşi lucru se poate spune despre cele patru virtuţi ale cetăţii (înţelepciunea, curajul, cumpătarea şi dreptatea): în contrast cu realitatea istorică, Platon considera *evident* („e limpede") că într-o cetate bine orînduită vor exista aceste patru virtuţi (427e) *şi numai acestea* (428a). Cross şi Woozley[26] observă, pe bună dreptate, că „Platon nu oferă nici un temei pentru acceptarea acestui fapt". Dar ei cred că acest fel de a proceda este „lipsit de valoare", căci ne poate duce la concluzii greşite. Eu cred, dimpotrivă, că avem aici o nouă ipoteză ideală contrafactuală şi că metoda lui Platon e validă şi asemănătoare celei a matematicienilor, care formulează, ca punct de plecare al raţionamentului, „«postulate», presupunîndu-le cunoscute şi necrezînd de cuviinţă să le explice nici lor înşişi, nici celorlalţi,

---

25 F. de Coulanges, *Cetatea antică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1984, vol. I, pp. 90; 139.

26 *Op. cit.*, p. 106.

socotindu-le cu totul *evidente*“ (510e). Nu trebuie să ne aşteptăm ca Platon să plece de la faptele istorice, nici să revină la ele, căci „pornind de la acestea (de la «postulate» – *V.M.*) parcurge (el) tot restul şi sfîrşeşte prin a cădea de acord asupra chestiunii pe care intenţionează s-o cerceteze“ (510d) – în acest caz, definiţia dreptăţii.

Dacă interpretăm într-un sens *politic* conţinutul principiilor cetăţii ideale, atunci asemenea aranjamente sociale ne vor apărea pe bună dreptate ca nerealiste. Ipoteza mea e că Platon nici nu a vrut să propună un asemenea proiect politic, fie el şi utopic, dat fiind contrastul enorm cu obiceiurile încetăţenite. Un om care cunoştea prea bine păţania tragică a lui Socrate, ar fi putut el oare să-şi asume o sfidare şi mai radicală a ordinii strămoşeşti?

Mai plauzibil mi se pare, de aceea, să mi-l închipui pe Platon din *Republica* preocupat de inofensiva problemă a Formei, a esenţei dreptăţii, şi nu de revoluţia politică. E drept că descifrarea ontologiei dreptăţii spune ceva şi despre ce ar trebui să fie dreptatea politică, dar acest ceva e departe de a fi explicit. Pe scurt, *Republica* nu e un „program politic“, ci un *exerciţiu de dialectică aplicată.* Aş plasa această procedură a modelării contrafactuale[27] pe diviziunea liniei pe care se află *dianoia* (e.g. cunoaşterea de tip matematic); cea mai apropiată de Forme ipostază a cunoaşterii e cunoaşterea ce posedă *necesitate logică.* „Cetatea ideală“ sau statul ideal drept e o arhitectură logică de *supoziţii-limită, avînd un caracter ipotetic*, neregăsibile ca atare în cetăţile istorice, a căror menire e să permită definirea cît mai „pură“ (cît mai desprinsă de senzorial) a virtuţii „dreptăţii“ („scopul spre care ţintim (este) anume *în ce fel apar în cetate dreptatea şi nedreptatea*“ – 376d). Dreptatea din cetăţile reale şi din suflete vor fi o copie aproximativă a acestui model ideal.

---

[27] Metoda cel mai des invocată de Platon pentru „şlefuirea“ conceptelor în apropierea Formelor nu e aceasta, ci e aceea a descoperirii definiţiilor reale prin procedeul diviziunii: „A divide după genuri şi a nu privi drept diferită o specie identică sieşi, nici una diferită drept aceeaşi ... ţine, după noi, de arta dialecticii“ (*Sof.* 253d1). (Vezi şi *Sof.* 253d3; *Phaidr.* 265d-e.) Tentativa din *Republica* de a „vedea o singură Idee (de Dreptate – *V.M.*) în mai multe (sensibile – *V.M.*) care subzistă separat“ nu este însă de acest tip. Cred că ea este o metodă *sui-generis* şi am numit-o „modelare contrafactuală“.

427d-434d

3. **Virtuţile în cetatea ideală**

Voi urmări aici tema virtuţilor în cetate şi în suflet. Mai întîi – virtuţile *în cetatea ideală*:

O dată cetatea ideală construită, Platon ne îndeamnă să căutăm „înăuntrul ei" dreptatea. Unde s-o căutăm? Fără nici o altă justificare, el ne spune: printre virtuţile cetăţii. Teza sa, încă timidă, că dreptatea este o virtute, se desprinsese din ultima „respingere" (*elenchos*) a lui Thrasymachos din Cartea I. O virtute (*arete*) e acel ansamblu de însuşiri ale unui obiect care-i permit să-şi exercite optim funcţia proprie (*ergon*).

După ce, practic, postulase anterior că există doar trei clase sociale, acum Platon postulează că („e limpede că..." – 427e) *există numai patru virtuţi*: înţelepciunea, vitejia, cumpătarea şi dreptatea. Dacă am da o interpretare sociologico-istorică *Republicii* lui Platon, ar fi greu să înţelegem de ce numai patru virtuţi şi de ce tocmai acestea; căci morala grecească era mult mai bogată în virtuţi – aşa cum va rezulta foarte clar din *Etica eudemică* a lui Aristotel, elevul lui Platon. S-ar putea spune că acestea sînt „cele patru virtuţi cardinale" ale eticii greceşti. Dar în *Protagoras* Platon menţionează cinci virtuţi cardinale (se adaugă pietatea), iar Demostene vorbeşte de trei virtuţi cardinale (curajul, dreptatea şi cumpătarea). Panegiricele şi epitafurile sînt un bun loc pentru a controla tabla de valori a unei comunităţi; ea indică la greci o reală bogăţie de virtuţi – pe măsura listei aristotelice – „schema tradiţională" centrîndu-se pe cele trei virtuţi menţionate de Demostene[28]. Cum se explică această nepotrivire cu schema lui Platon?

Ipoteza mea e că în acest loc Platon nu *descrie* ceva, ci introduce una din *supoziţiile sale ideale*, contrafactuale. Singurul scop urmărit prin această supoziţie e elucidarea, în cele din urmă, a conceptului de dreptate. Or, Platon ne sugerează în acest context că exemplele de „pietate" *pot fi reduse* la cazuri de „dreptate": pietatea e, prin definiţie, dreptatea în activităţile privitoare la zei. Aici nu se urmăreşte o tratare completă, „desăvîrşită", a virtuţilor, spune Platon la 504a-e. Aici avem numai o introducere a postulatelor modelului ideal, simplificat, de societate dreaptă.

---

[28] Vezi, pentru detalii, K. Dover, *Greek Popular Morality*, p. 66 şi urm.

Acum, ce înseamnă că o cetate e *înţeleaptă, vitează, cumpătată* şi *dreaptă*? Răspunsurile sînt, în esenţă, acestea:

O cetate e *înţeleaptă* (428b-429a) deoarece e astfel structurată încît e condusă de oameni înţelepţi, i.e. *de clasa paznicilor*. Statul e, în concepţia lui Platon, o unitate organică, el are virtuţi de sine stătătoare datorate structurii sale, virtuţi care nu sînt reductibile la virtuţile indivizilor. O cetate nu e făcută înţeleaptă nici de simpla prezenţă a indivizilor înţelepţi, nici de prezenţa clasei paznicilor, ci de *exercitarea* de către paznici în condiţii optime a funcţiei de conducere.

„Înţelepciunea" de care e vorba aici nu e înţelepciunea speculativă teoretică, ci *înţelepciunea practică*, „buna chibzuinţă", i.e. capacitatea de „a delibera cum ar putea merge treburile mai bine" la nivelul „cetăţii în întregul ei" şi în raporturile „cu celelalte cetăţi" (428b-d). Pe scurt, înţelepciunea este judecata echilibrată în probleme vizînd organizarea şi conducerea cetăţii ca cetate (nu a vreunui aspect particular al ei), în folosul tuturor părţilor ei („Trebuie aleşi dintre paznici acei bărbaţi care ... vor face de-a lungul întregii vieţi şi cu toată silinţa ceea ce ar socoti că e în folosul cetăţii" (412e; 413c)).

Cetatea e *vitează* (429a-430c) nu dacă are oameni viteji, ci dacă are o clasă a auxiliarilor educată să fie vitează. Comportamentul viteaz/laş al celorlalţi cetăţeni nu e relevant aici (429b). Vitejia autentică e „vitejia cetăţenească", şi nu „pornirea sălbatecă şi vrednică de un sclav"; ea e virtutea educată de cetate conform cu regulile educaţiei auxiliarilor, descrise pe larg în partea ce prezintă edificarea cetăţii. Ea e *capacitatea de evaluare corectă a primejdiei* (430b). Vitejia e aliata raţiunii. Aici găsim din nou un exemplu de *supoziţie ideală* a modelului cetăţii contrafactuale, care e mascată de lungile discuţii anterioare – aparent factuale – cu privire la educaţie: de pildă, cenzurarea scrierilor lui Homer (e.g. înlăturarea cuvintelor înfricoşătoare, e.g. „Styx", „descărnaţii", „subpămîntenii" etc.) sau eliminarea din teatru a bocetelor şi jelaniilor oamenilor de renume, sau interzicerea anumitor ritmuri muzicale lente deoarece ar moleşi sufletele tinerilor, „i-ar face mai emotivi şi mai slabi de înger decît se cade" (387c) etc.[29]

O cetate e *cumpătată* (430b-432b) atunci cînd între cele trei clase există o anumită „armonie" (430e; 431e). Spre deosebire de înţelepciune şi

---

[29] Pentru trecerea în revistă a aspectului narativ al părţii ce se referă la educaţia paznicilor (376d-427d), vezi ANEXA 2. Aici intenţionez să extrag şi să expun doar substanţa filosofică a acestor pasaje.

de vitejie – virtuţi care asigură exercitarea optimă a funcţiilor proprii a două clase: paznicii (funcţia de conducere) şi auxiliarii (funcţia de apărare) – cumpătarea e o virtute *a cetăţii în întregul ei* (432a), căci se referă la o anumită relaţie între cele trei clase. Această relaţie e relaţia de *supunere consimţită* a auxiliarilor şi producătorilor faţă de paznici („această bună înţelegere, «cumpătarea», adică concertul opiniilor celui mai slab şi ale celui mai tare din fire, în legătură cu partea care trebuie să conducă în cetate" – 432a). Iar partea care trebuie să conducă e cea înţeleaptă; partea condusă e înfăţişată ca fiind stăpînită de dorinţe, plăceri, necazuri; paznicii sînt cei care ordonează aceste dorinţe sub controlul raţiunii (431a-d).

Din nou voi sublinia: aici nu se spune că în statele reale producătorii şi auxiliarii sînt doar generatori ai haosului dorinţelor, nici că ei se supun întotdeauna conducerii politice (în realitate, o mai şi răstoarnă), nici că liderii politici sînt în orice circumstanţe înţelepţi (de regulă, nu sînt). Platon face aici *o judecată contrafactuală*: **dacă** un stat ar fi condus (deşi în realitate **nu e** condus) de oameni care ar fi înţelepţi la modul ideal (nu ar greşi niciodată în deciziile lor, ar avea cele mai „adevărate" judecăţi etc.), atunci **ar fi** corect ca oamenii care nu au aceste calităţi să se supună judecăţii şi cîrmuirii primilor[30].

Capitolul cu privire la regulile educaţiei întru cumpătare (389d-) devine, în această interpretare, mai inteligibil: mulţi au văzut în reglementările severe ale lui Platon cu privire la modul de a cînta şi a compune melodiile (398c-) o expresie a unui totalitarism cultural şi politic împins pînă la absurd. În realitate, el vorbeşte despre educarea *ideală,* printr-un anume gen de muzică, a unor *ideale* caractere *cumpătate* şi *viteze* (399c). O educaţie întru cumpătare îi învaţă pe tineri „să fie supuşi stăpînilor şi să fie ei înşişi stăpîni peste plăcerile băuturii, mîncării şi iubirii" (389e).

Voi pune acum întrebarea: exercitării optime a cărei funcţii serveşte virtutea „cumpătării"? Nu există un răspuns explicit în textul lui Platon, iar comentatorii nu abordează, de regulă, acest detaliu. Cumpătarea nu e virtutea

---

[30] J. Annas face, în acest punct, o judecată asemănătoare, deşi, pe ansamblu, interpretarea sa e diferită: „Dar trebuie să reamintim că Platon vorbeşte aici de un stat presupus a fi absolut bun. El nu spune că producătorii din statele reale trebuie să se supună celor cerute de conducători; el spune că, *dacă* un stat ar fi condus de oameni care ar fi absolut înţelepţi şi ar fi posesorii celor mai bune judecăţi, atunci ar fi bine ca oamenii care nu posedă asemenea calităţi să se supună judecăţii lor" (*An Introduction...*, p. 116).

unui anume lucru (e.g. a unei clase, ea e şi a conducătorilor, şi a supuşilor – 431e); nici măcar a cetăţii în raporturile ei cu alte cetăţi: „ea se întinde prin întreaga cetate şi prin toate părţile sale“ – 432a. Cu alte cuvinte, cumpătarea e o *virtute structurală,* o sumă de calităţi ale raporturilor de conducere şi subordonare dintre clase (*armonia* între cîrmuitori şi supuşi cu privire la cine trebuie să exercite funcţia conducerii). Aceasta e o virtute care asigură exercitarea optimă a *funcţiei de asigurare a stabilităţii politice a statului*, funcţie care revine *tuturor* claselor, căci nerecunoaşterea de către supuşi a conducătorilor înseamnă „revoluţie“ politică. O cetate cumpătată e o cetate în care nu există microbul revoluţiei politice[31].

O cetate e *dreaptă* (432b-434d) într-un mod asemănător felului în care e cumpătată; dreptatea nu e o virtute a cuiva (a unei clase), ci e o *virtute structurală.* Conceptul e, totuşi, „cel mai straniu“, şi Platon e conştient că „abordarea sa nu e transparentă“ (J. Annas).

El sugerează, mai întîi, că dreptatea e chiar Principiul Specializării (fiecare să-şi facă meseria sa în cetate) (433a). De fapt, dreptatea nu e aceeaşi cu Principiul Specializării (*oikeiopragia*), deoarece la 434a-b Platon spune că amestecul meseriilor nu vatămă prea mult cetatea, în schimb, amestecul claselor, i.e. preluarea altfel decît pe merit a funcţiilor unei clase de către o alta, este chiar „nedreptatea“. Platon sugerează, de altfel, acest lucru încă de la 433a: dreptatea e chiar „acel principiu de la început“ *sau „vreo altă formă a sa*“ (trad. lui Grube). Aici se insinuează diferenţa dintre principiul *economic* al specializării şi principiul *politic* al separării claselor. Prin urmare, dreptatea e echivalentă cu *generalizarea* Principiului Specializării operată în cadrul „mitului raselor metalice“, anume cu Principiul Separării Claselor. Dreptatea e acum caracterizată nu în termenii a ceea ce fiecare persoană trebuie să facă în funcţie de natura sa, ci în termenii funcţiilor politice specifice ale celor trei clase sociale (434e).

Dreptatea în stat – şi e important de subliniat că acesta e conceptul de dreptate *politică,* nu *juridică* – înseamnă „să faci ceea ce îţi aparţine“ (433b), i.e. fiecare parte a cetăţii să-şi exercite funcţia proprie şi acestea să nu fie amestecate. E o virtute care, ca şi cumpătarea, „se întîlneşte“ la toate clasele (433d). În măsura în care ea înseamnă ca toate părţile statului să-şi exercite funcţia proprie (funcţia de conducere şi de asigurare a stabilităţii

---

31 „E vădit că orice regim politic se modifică pornind de la grupul ce are puterea, atunci cînd în interiorul acestuia apare o dezbinare“(545d).

politice, funcţia de apărare şi funcţia de subzistenţă), ea are – comparativ cu celelalte virtuţi – un statut privilegiat, căci „face cu putinţă ca celelalte să ia fiinţă şi ca, o dată apărute, să se păstreze atîta vreme cît şi ea s-ar afla acolo“ (433b). Altfel spus, dreptatea e *condiţia suficientă* a existenţei înţelepciunii, vitejiei şi cumpătării. Deci, dacă o cetate e dreaptă, atunci ştim că ea este şi înţeleaptă, şi cumpătată, şi vitează. Pe de altă parte, înţelepciunea, vitejia şi cumpătarea sînt *condiţii necesare* ale dreptăţii. Acest sens al armoniei şi împlinirii, al bunăstării, în ultimă instanţă, îl are, atunci cînd e aplicat la cetate şi suflet, termenul *dikaiosyne*. Accepţiile juridice ale sale, vizînd comportamentul de respectare a legilor, sînt doar o „icoană a dreptăţii“ (433c), o imagine a ei, şi se referă la „acţiuni drepte“ care „păstrează şi ajută la dobîndirea acestei armonii interioare“, respectiv la „acţiuni nedrepte“ care „distrug această armonie“ (443e – trad. lui Grube). Nimeni nu trebuie să confunde însă comportamentul drept al unei persoane cu esenţa dreptăţii.

Dar oare, în acest caz, nu e redundantă virtutea dreptăţii, căci ea pare a nu presupune tipuri de comportament diferite de cele presupuse de înţelepciune, vitejie şi cumpătare?[32]. Răspunsul e negativ: cumpătarea cere *numai recunoaşterea funcţiei de conducere*, pe cînd dreptatea cere recunoaşterea *tuturor funcţiilor* specifice diferitelor clase, într-un context în care toate cooperează pentru binele cetăţii[33]. Dreptatea semnifică o *armonie* a tuturor funcţiilor exercitate simultan.

S-ar mai putea întreba ce legătură poate să aibă o asemenea definiţie eliptică („să faci ceea ce îţi aparţine“) cu dreptatea. Ea pare extrem de îndepărtată de intuiţiile noastre curente, cum ar fi cele captate de definiţiile din Cartea I. Nimic despre egalitate sau nepărtinire, despre respectarea legii, despre relaţiile cu alţii şi reciprocitate. A schimbat, oare, Platon subiectul?

Dacă privim această discuţie (din Cartea a IV-a) ca avînd loc pe acelaşi plan – cel al opiniilor curente (*doxa*) – cu discuţia din Cartea I, atunci Platon a schimbat subiectul. Dacă distingem, însă, cum o va face Platon în continuare, între planul opiniei curente şi planul contrafactual al modelului

---

32 J. Annas, *op. cit.*, p. 119.

33 „Paznicii sînt cei în stare să păzească cel mai bine acest principiu, anume că trebuie să facă ceea ce li se pare a fi cel mai bine pentru cetate“ (413c). „Noi, întemeind cetatea, nu avem în vedere ca un singur grup să fie în mod deosebit fericit, ci întreaga cetate să fie astfel pe cît este cu putinţă de mult. Ne-am gîndit că într-o astfel de cetate am putea cel mai bine găsi dreptatea“ (420b).

cetăţii ideale, atunci lucrurile revin la normal. „Să faci ceea ce îţi aparţine" nici nu trebuie să exprime intuiţiile noastre curente despre dreptate, aşa cum principiul inerţiei din fizică nu numai că nu exprimă, dar contrazice intuiţiile noastre curente despre mişcare. Pe de altă parte, opiniile comune nu pot fi ignorate complet; într-un fel sau altul, definiţia idealizată a dreptăţii din Cartea IV ar trebui să recupereze opiniile curente din Cartea I. Dar înainte de a vedea cum are loc această recuperare, să urmărim felul în care e proiectat acest macromodel al dreptăţii la nivelul minţii umane.

Iată, pentru comparaţie, interpretarea pe care o dă N. White virtuţilor în cetate în *A Companion to Plato's Republic*.

ÎNŢELEPCIUNEA: „Cetatea e înţeleaptă în virtutea capacităţii sale de a judeca în mod corect, graţie cunoaşterii de care sînt apţi paznicii. Ea e, aşadar, înţeleaptă graţie unei părţi foarte mici a ei, constînd din cei ce posedă o asemenea cunoaştere, anume conducătorii".

„De notat că identificarea operată de Platon a acestei trăsături a cetăţii cu înţelepciunea nu e sprijinită pe nici un argument formal, ci pur şi simplu e lăsată să se bazeze pe plauzibilitatea sa naturală. E evident, crede Platon, că această trăsătură a cetăţii e una din virtuţile sau perfecţiunile sale (*excellences*), şi e la fel de evident că termenul «înţelepciune» e adecvat pentru ea. Identificarea vitejiei şi a cumpătării se bazează pe acelaşi gen de temeiuri. Lucrurile devin totuşi mai dificile atunci cînd ajungem la dreptate" (p. 115).

VITEJIA: „Vitejia cetăţii e legată de clasa auxiliarilor sau soldaţilor. Ea e abilitatea de a păstra o opinie corectă cu privire la cele de care trebuie să-ţi fie teamă, opinie la care ajungi prin educaţie şi antrenament" (p. 116).

CUMPĂTAREA: „Cumpătarea nu ţine de o anume parte a cetăţii, ci de cetate ca întreg. Ea constă dintr-o armonie şi dintr-un acord, realizate în mod firesc, cu privire la cine trebuie să conducă, ea corespunzînd noţiunii curente de stăpînire de sine (care înseamnă, de fapt, conducerea celui mai rău de cel mai bun)" (p. 117).

DREPTATEA: „Dreptatea înseamnă a face ceea ce îţi aparţine (*one's own task*), aceasta fiind valabil pentru fiecare din cele trei părţi ale cetăţii. ... Nedreptatea e, în mod corespunzător, amestecul unor grupuri în treburile altora" (p. 19).

434d-442d

4. Virtuţile sufletului

Fragmentul începe cu reamintirea faptului că aici s-a utilizat metoda modelării izomorfe: am reconstruit dreptatea la nivel macro (la nivelul cetăţii), pentru a o înţelege mai bine în individ, în suflet. Comparînd şi „frecînd una de cealaltă" aceste două explicaţii, se speră în a reuşi să facem „să strălucească dreptatea" (435a), adică să putem ajunge la un nivel de elucidare a ei cît mai aproape de Formă.

Primul pas pe care ar trebui să-l facă Platon ar fi să demonstreze că sufletul (*psyche*) are părţi şi funcţii distincte şi că acestea sînt trei. Demonstraţie aparent imposibilă atîta timp cît la 611a el spune că sufletul, fiind nemuritor, *nu* „se poate umple cu multă varietate, inegalitate şi vrajbă"; ceea ce e etern trebuie să fie simplu şi fără părţi. Dar tot Platon răspunde: acesta din urmă e sufletul „o dată ce ajunge pur", deci despărţit de trup. Dimpotrivă, atunci cînd e „mutilat de însoţirea cu trupul", el apare format din mai multe părţi, şi nu întotdeauna „are parte de cea mai bună unire". Deci, în cele ce urmează, vom avea o teorie a *sufletului încorporat.*

Acest scurt fragment de *psihologie morală*, i.e. discuţia despre părţile sufletului, e destul de vag, din păcate. Nu sîntem încunoştiinţaţi dacă „părţile" avute în vedere sînt spaţiale, temporale sau altfel. În *Timaios* 69b-72b, Platon localizează părţile sufletului în părţi distincte ale corpului, ceea ce nu face în *Republica.*

Ar mai fi nedumerirea: de ce trei, şi nu mai puţine sau mai multe?[34] Argumentul lui Platon e foarte slab: pentru că trei „aspecte" se află în cetate, or caracterul cetăţilor e dat de caracterul indivizilor. Cetatea e un suflet mai mare[35].

---

34 „În măsura în care grecii vorbeau de faptul că o persoană e «forţată», «stăpînită», «înfrîntă», «depăşită» sau «subjugată» de dorinţă şi de alte emoţii, ... ei (Demostene, Xenofon) identifică implicit eul cu elementul deliberativ care e asaltat de emoţii" (K. Dover, *Greek Popular Morality...*, p. 125). Iată, deci, un loc în care par să existe *două* părţi ale sufletului.

35 Pentru a înţelege această afirmaţie, trebuie să acceptăm concepţia panpsihistă generală a lui Platon. Sufletul e principiul mişcării *tuturor* lucrurilor, de la corpurile cereşti la societate şi om: „sufletul e totuna cu primul principiu

De fapt, lucrurile pot fi înţelese mai uşor dacă plecăm de la premisa că aici Platon nu fantazează literar, ci propune o *psihologie morală realistă*, un model ideal al sufletului încorporat, care să dea seama de varietatea calitativă a comportamentelor exterioare. Supoziţia sa e că nu putem explica complexitatea comportamentului uman fără a *postula* o complexitate interioară corespunzătoare, coerentă cu ţelurile explicative de ansamblu ale teoriei.

El deduce teza pluralităţii structurale a sufletului dintr-un *principiu ontologic* ce dublează principiul logic al noncontradicţiei: „E limpede că aceeaşi entitate nu va admite să facă sau să îndure în acelaşi timp acţiuni care, văzute sub acelaşi aspect şi privinţă, apar contrarii" (436b). Or, omul face simultan activităţi contrare (e.g. doreşte să bea vin, dar în acelaşi timp, bolnav fiind, se înfrînează să bea); ceea ce înseamnă că ele îşi au originea în „aspecte" mintale *diferite* (vezi şi 436e).

De altfel, Platon afirmă explicit că aceasta e o *ipoteză* necesară teoriei sale a dreptăţii, iar nu un adevăr factual definitiv, acceptat de toţi: „Ca să nu fim siliţi să ne lungim, străbătînd toate aceste *chestiuni controversate* ... să purcedem înainte *admiţînd* că lucrurile stau astfel şi să cădem de acord că, dacă nu ar sta astfel, tot *ceea ce decurge* se va nărui" (437a).

Cele trei părţi ale sufletului sînt:

1) *Partea raţională,* i.e. partea prin care judecăm. Dar raţiunea nu e concepută de Platon ca partea sufletului care urmăreşte numai activităţile intelectuale, superioare; ea urmăreşte descoperirea *oricărui* adevăr, teoretic sau practic. (La 440a vedem raţiunea în situaţia de a stabili dacă te-ai mîniat pe bună dreptate sau nu.) O altă funcţie a raţiunii e aceea de *a conduce întregul suflet* (441e), căci ea e singura parte care are grijă de interesele întregului suflet (de „folosul întregului suflet" – 441e), celelalte părţi vizînd numai interesul propriu. Ea e corespondenta clasei paznicilor din structura cetăţii.

2) *Partea pasională* sau capacitatea de a te mînia, de a voi cu pasiune. Ea e partea „care iubeşte onoarea şi victoria" (581b) şi, nu întîmplător, e corespondenta auxiliarilor viteji din structura cetăţii.

3) *Partea „iraţională şi apetentă"* sau *dezirantă*, cea care e sursa dorinţelor şi plăcerilor. Ea e corespondenta clasei producătorilor din structura cetăţii, o clasă care nu stă sub semnul nici unei unităţi. La fel

---

al originii şi al mişcării, al alterării şi al repaosului acelor corpuri care sînt, au fost şi vor fi" (*Legile*, X, 7).

partea dezirantă: dorinţele sînt multiple şi haotice, deoarece ele se pot fixa pe orice fel de obiect şi nu au nevoie de alt fel de considerente; e „partea prin care (omul) iubeşte, flămînzeşte, e însetat şi cunoaşte şi celelalte pofte“ (439d).

Acestea fiind cele trei părţi ale sufletului, în acest model ideal al sufletului încorporat, şi acestea fiind corespondentele lor în modelul ideal al cetăţii, Platon se întreabă ce este „în acelaşi fel“ în cele două modele[36]. În acelaşi fel vor fi cele patru virtuţi care depind de elementele componente şi de relaţiile lor specifice (de „reacţiile părţilor“ – 435c). Altfel spus, *cetatea şi psihicul individual vor avea aceeaşi structură a virtuţilor*. Care sînt acestea în cazul sufletului:

Omul înţelept este omul în care conduce partea raţională, parte ce ia decizii în folosul sufletului ca întreg (442c).

Omul viteaz e acela în care conduce partea pasională, educată în aşa fel încît el să poată judeca în mod corect ceea ce e primejdios sau nu, dincolo de impulsurile venite din partea plăcerilor şi durerilor (442c).

Omul cumpătat e omul în care partea pasională şi cea apetentă sînt supusele părţii raţionale (442c-d).

Omul drept e omul în care fiecare parte a sufletului îşi îndeplineşte funcţia proprie; dacă fiecare parte „îşi face treaba proprie“ (441d-e), rezultă *armonia* sufletească. Platon o compară cu sănătatea (sau armonia) corporală. Dreptatea e o sănătate a sufletului (444c-445b). Definiţia finală a dreptăţii se află la 443d-e:

> „Cît despre dreptatea însăşi, autentică ... ea nu se referă la fapta îndreptată în afară, ci la cea îndreptată înlăuntru, privind, cu adevărat, sinele şi ceea ce are de-a face cu acesta. Anume ca fiecare om să aibă grijă ca părţile sufletului său să nu facă ceea ce nu le revine, nici ca aceste părţi să aibă mai multe ocupaţii luate una de la alta. Ci, stabilindu-şi bine omul treaba sa proprie, stăpîn pe sine, bine orînduit şi prieten sieşi, să-şi potrivească cele trei părţi ale sufletului între ele, precum ar fi cele trei canoane ale acordajului unei lire... legîndu-le astfel pe toate laolaltă şi, în general, devenind unul din mai mulţi, cumpătat şi pus în armonie, tot aşa el să şi acţioneze“.

---

36 „Oare un acelaşi lucru numit cînd «mai mare», cînd «mai mic» ar fi la fel sau nu în privinţa în care el este numit în acelaşi fel?“ „La fel va fi.“

Caracterizarea e destul de aluzivă, dar, avînd în vedere cele spuse mai sus despre dreptate, vom putea lesne depista sensul ei profund. Acest sens e sintetizat de J. Annas astfel: „Ideea sa centrală, anume aceea de a gîndi cel mai bun mod de viaţă ca pe unul în care individul e «sănătos», «funcţionează adecvat» şi e «integrat»... e un ideal care nu numai că e acceptabil pentru noi, ci e chiar parte a modului nostru familiar de a gîndi." „El ne îndeamnă să acţionăm într-un mod coordonat de-a lungul întregii vieţi, fără a ne uita la toate atracţiile trecătoare. Raţiunea e cea care organizează şi armonizează celelalte motivaţii şi face posibil să ne atingem scopurile, toate sau în cea mai mare parte, fără conflict"[37].

O asemenea caracterizare a „adevărului" Dreptăţii va părea, neîndoielnic, contraintuitivă multora dintre noi. Voi încerca să sugerez aici – şi voi reveni asupra acestui aspect la sfîrşitul paragrafului următor – că, dacă ne plasăm în contextul abordărilor *teoretice* ale dreptăţii, abandonînd intuiţiile noastre cotidiene, Platon nu e atît de departe de teoreticienii contemporani. Deşi, după cum observam, morala lui Platon nu e una de tip consecinţionist, aşa cum e utilitarismul acestui secol, o voi compara totuşi cu conceptul utilitarist de dreptate aşa cum e descris de J. Rawls în a sa *A Theory of Justice*: „Principala idee a utilitarismului clasic este aceea că societatea e *corect ordonată* (*rightly ordered*) şi, prin urmare, dreaptă (*just*), atunci cînd instituţiile sale principale sînt astfel aranjate încît să asigure cel mai mare bilanţ net al satisfacţiei, sumat pe mulţimea tuturor indivizilor ce-i aparţin".

Asemănător, dar într-un spirit neutilitarist, Platon susţine că: societatea e *corect ordonată* (dreptatea e un fel de *armonie*) şi, prin urmare, dreaptă, atunci cînd părţile sale (clasele) sînt astfel aranjate încît fiecare să îşi exercite optim numai funcţia proprie („să faci ceea ce îţi aparţine"); pe scurt, dreptatea e acel gen de ordonare socială care asigură existenţa „cetăţii desăvîrşit bune", i.e. complet virtuoase: înţeleaptă, cumpătată şi vitează. Sau, cum se spune la 444d-e, e o ordonare care asigură „sănătatea cetăţii".

---

[37] J. Annas, *An Introduction...*, pp. 132, 133.

5. Structura contrafactuală a cetăţii ideale

Voi încerca să reconstruiesc acum eşafodajul de principii tacite care subîntind cetatea ideală, mascate de naraţiunea despre educaţia paznicilor.

Iată o schiţă posibilă a principiilor-limită, contrafactuale, ce definesc „cetatea ideală“:

1) *Cetatea ideală are o structură de clasă; ea e formată din trei clase care exercită funcţiile sociale majore: conducerea, apărarea şi subzistenţa conform Principiului Separării Claselor (PSC)*[38].

În cetatea minimală, formată din „patru sau cinci oameni“ (369a), împărţirea pe clase nu există. Unitatea socială e aici individul, iar relaţiile dintre indivizi sînt structurate de Principiul Specializării (*oikeiopragia*)[39]. Cetatea e formată din agricultor, constructor, ţesător, cizmar etc., i.e. din **meseriaşi şi negustori** care satisfac doar *nevoi de subzistenţă;* de aceea Glaucon îi spune „cetate a porcilor“ (372d).

Cetatea în care am putea efectiv urmări „în ce fel pătrunde dreptatea şi nedreptatea“ e mai degrabă o „cetate a luxului“ (372e), bazată pe o evaluare mai realistă a nevoilor umane şi sociale. Pe lîngă nevoile de subzistenţă, şi în prelungirea lor, apar nevoile de expansiune economică şi, de aici, *nevoile de apărare şi cucerire* (373d-e). Ele vor presupune introducerea în cetate, sub presiunea Principiului Specializării deja formulat (370c), a unui grup specializat în satisfacerea acestor nevoi la modul profesional (374b); acesta e grupul **„paznicilor auxiliari“** (374a-). (A se compara cu procedura similară prin care Rawls îşi construieşte pe plan pur conceptual ingredientele „poziţiei originare“ pentru a putea defini dreptatea.)

În fine, dintre paznici, **„paznicii desăvîrşiţi“** (414b) sînt cei ce posedă un caracter desăvîrşit şi care, pe lîngă vitejie şi cumpătare, sînt capabili să conducă, punînd în mod imparţial binele cetăţii înaintea binelui personal.

Într-o asemenea cetate extinsă, principiul organizator de bază e PSC, i.e. fiecare clasă trebuie să-şi exercite numai funcţia proprie. Principiul

---

[38] *Principiul separării claselor* e sugerat în mitul raselor metalice: fiecare clasă are un fel specific de a fi şi o funcţie specifică; fiecare clasă trebuie să exercite numai funcţia proprie (414c-415d).

[39] Principiul specializării (*oikeiopragia*): fiecare persoană trebuie să exercite o singură funcţie în cetate, corespunzător firii sale (e.g. fiecare să practice o singură meserie – 370c). PSC e o generalizare a PS.

Specializării poate fi văzut ca un principiu subordonat acestuia: în cadrul fiecărei clase, fiecare om trebuie să-şi facă numai treaba proprie.

2) *În statul ideal forţa care conduce sînt paznicii (raţiunea), nu legea pozitivă.*

„Platon (sfidînd realităţile politice familiare lui) a considerat, de fapt, că educaţia paznicilor trebuie *să înlocuiască* rolul jucat în viaţa publică de o constituţie sau de un cod de legi. El credea că o dată ce avem oamenii potriviţi pentru a conduce, legile devin ceva cu totul trivial."[40] Practic, legile scrise în cetatea ideală se află în ipostaza de legi care guvernează educaţia paznicilor (care „ar primi buna legiuire prin mijlocirea artei Muzelor" – 425a), iar nu de legi care guvernează „problemele pieţei", „relaţiile meseriaşilor", „aşezarea judecătorilor", statutul „taxelor", „ocările şi plîngerile" etc. (425d); „n-are rost să reglementezi astfel de chestiuni" (425b) deoarece nişte bărbaţi bine educaţi (educaţi „în spiritul legilor" – 424e) „singuri vor găsi cu uşurinţă majoritatea acestor legiuiri" (425e).

Acest al doilea principiu de organizare e bazat, la rîndu-i, pe alte supoziţii ideale:

* *Paznicii sînt un grup de persoane înţelepte la modul ideal*, i.e. educate conform „legilor" educaţiei desăvîrşite a paznicilor.[41] Aici trebuie incluse toate supoziţiile idealizante privind educaţia paznicilor (376d-).
* *Omul înţelept la modul ideal posedă o virtute incoruptibilă graţie „firii" sale.*
* *Paznicii au puterea absolută în stat, dar nici unul nu o are doar în virtutea naşterii, ci datorită calităţilor caracterului său* (vezi mitul raselor metalice) (415a; 423c). Comentînd principiul că „aceia care sînt înţelepţi au puterea absolută asupra acelora care nu sînt", J. Annas subliniază şi ea ceea ce eu am numit caracterul *contrafactual* al acestor principii: „aceasta nu implică faptul că nimeni nu ar trebui să aibă puterea absolută cu excepţia acelora care sînt realmente oameni înţelepţi în sens ideal *dat fiind că lumea e aşa cum e.* Deci Platon nu susţine inegalităţile radicale de putere în lumea reală; el spune doar că ele sînt cerute de societatea *ideal-dreaptă*"[42].
* *Paznicii conduc – în ipostaza lor de fiinţe raţionale la modul ideal – în interesul* ***întregii*** *comunităţi* (413c). Ei chiar pot să

---

[40] J. Annas, *op. cit.*, pp. 105-106.

[41] „Să-i educăm cu închipuirea pe aceşti bărbaţi, aşa ca într-o poveste" (376d).

[42] J. Annas, *op. cit.*, p. 175.

folosească minciuna atunci cînd o fac spre binele cetăţii (389b), ceea ce li se interzice celorlalţi cetăţeni.

3) *În statul ideal, clasa „auxiliarilor" are exclusiv funcţia de apărare şi expansiune a statului* (374b; 395c).

* „Auxiliarii" sînt un grup de persoane a căror principală virtute e *curajul* (375a-c). Această virtute se educă în conformitate cu „legile" educării „auxiliarilor"; aici trebuie incluse toate supoziţiile idealizante privitoare la educaţia întru vitejie a auxiliarilor, e.g. cele vizînd cenzurarea lui Homer, cenzurarea stilurilor muzicale etc. (386a-389a).
* Firea înflăcărată a auxiliarilor e o virtute „naturală" a acestora (375a, e). Tocmai de aceea virtutea vitejiei le aparţine numai lor la modul desăvîrşit.
* Auxiliarii (ca şi meseriaşii şi negustorii) trebuie să fie educaţi şi întru *cumpătare*, i.e. întru supunere faţă de stăpînii naturali – clasa paznicilor desăvîrşiţi (389e, 395c). Aici ar trebui incluse toate supoziţiile idealizante privitoare la educaţia cetăţenilor întru cumpătare (389d-; 402e-).

4) *O asemenea cetate ideală e un stat perfect unitar, e o comunitate nedivizată* (422e).

Ea e opusul societăţii care e compusă din grupuri cu interese adverse şi minată de conflicte interne şi de revoluţii. „Avem însă vreun rău mai mare pentru cetate decît acel lucru care ar dezbina-o şi ar face din ea mai multe în loc de una? Ori vreun bine mai mare decît cel care ar lega-o laolaltă şi ar face-o una?" „Nu avem" (462b). În cetatea ideală trebuie să existe o unitate totală de interese, o *armonie* perfectă a acestora. În cetăţile reale, divizate în bogaţi şi săraci, nu întîlnim aşa ceva. Dar fără o asemenea asumpţie idealizantă nu putem introduce, în acest cadru, dreptatea ideală, care e şi ea un fel de *armonie*.

Ipoteza-limită a armoniei perfecte a cetăţii ideale e întemeiată, la rîndu-i, pe alte supoziţii contrafactuale:

* Deoarece bogăţia corupe, iar sărăcia diminuează capacitatea de a munci (421d-422a), *paznicii nu trebuie să aibă proprietate privată*: „nici case proprii, nici pămînt sau altă avere, ci, primind de la alţii mîncarea drept simbrie pentru pază, să consume totul în comun, dacă urmează să fie cu adevărat paznici" (464c).

Justificarea acestui principiu a fost amintită deja: eliminarea totală a conflictelor generate de proprietate şi bogăţie; dacă ei nu se vor „sfîşia" pentru ce e „al meu" şi ce e „al tău", atunci „e cu putinţă ca ei să fie nedezbinaţi" (462c; 464c-e).

* *Comunizarea femeilor şi copiilor* („Femeile să aparţină toate în comun acestor bărbaţi, iar nimeni să nu trăiască separat cu vreuna; şi nici părintele să nu-şi cunoască copilul sau copilul părintele" – 457d). Motivul: „pentru ca turma paznicilor să fie cît se poate de neînvrăjbită" (459e) şi „neamul paznicilor să rămînă curat" (460c). Acelaşi lucru e valabil şi pentru auxiliari (464b).

* *Există un acord al tuturor claselor cu privire la cine merită să conducă* (anume paznicii, datorită „firii" lor) şi există un *respect total* al claselor inferioare faţă de clasa conducătoare. „Ei trebuie să se ferească de schimbări... acestea fiind întru totul pline de primejdii... Paza faţă de schimbările politice" e una din sarcinile tuturor (424c). Iar evitarea conflictelor de origine politică e unul din pilonii armoniei generale.

** *Există o superioritate naturală a omului înţelept.*

*** *Există două categorii de naturi umane:* omul hedonic, al aparenţelor, şi omul veritabil, al Formelor.

**** *Există două niveluri de realitate*: realitatea veritabilă a Formelor şi realitatea aparentă (supoziţie metafizică).

5) *Există numai patru virtuţi cardinale (înţelepciunea, vitejia, cumpătarea şi dreptatea)* (427e).

– *înţelepciunea cetăţii* (428b-429a) = virtutea cetăţii de a avea o clasă educată conform principiilor înţelepciunii (filosofiei, dialecticii), clasa „paznicilor desăvîrşiţi", a cărei funcţie (*ergon*) definitorie e conducerea cetăţii.

– *vitejia cetăţii* (429a-430c) = virtutea cetăţii de a avea o clasă educată conform principiilor vitejiei, clasa „auxiliarilor", specializată în funcţia de apărare a cetăţii.

– *cumpătarea cetăţii* (430d-432b) = virtutea cetăţii de a avea o *anumită* „armonie" între cele trei clase (430e; 431e). Această virtute nu se referă la calităţile *unei* clase şi la funcţia ei specifică, ci la o anumită *relaţie între clase* („ea se întinde prin întreaga cetate şi prin toate părţile sale" – 432a): *relaţia de supunere consimţită* a producătorilor şi auxiliarilor faţă de paznici („această

bună înţelegere – «cumpătare» – adică concertul opiniilor celui mai slab şi celui mai tare din fire, în legătură cu partea care trebuie să conducă în cetate" – 432a). Funcţia specifică a cetăţii la exercitarea optimă a căreia contribuie cumpătarea e cea de asigurare a unităţii cetăţii (vezi principiul (2)), a *stabilităţii politice*. („E vădit că orice regim politic se modifică pornind de la grupul ce are puterea, atunci cînd în interiorul acestuia apare o dezbinare" – 545d).

– *dreptatea cetăţii* (432b-434d) = virtutea cetăţii (tot o virtute globală sau relaţională) de a avea un *alt fel* de „armonie" decît cea a cumpătării, o armonie dată de relaţiile dintre clase, care să permită exercitarea, fără amestec, de către fiecare clasă, a funcţiei proprii. *Acesta este PSC*. („Noi, întemeind cetatea, nu avem în vedere ca un singur grup să fie în mod deosebit fericit, ci ca întreaga cetate să fie astfel, pe cît este cu putinţă mai mult. Ne-am gîndit că într-o astfel de cetate am putea cel mai bine găsi dreptatea" – 420b.)

Cum au apărut aceste virtuţi ale cetăţii (cum decurg ele printr-o simplă analiză conceptuală) din principiile ideale schiţate mai sus:

Înţelepciunea: această virtute, în starea ei *pură*, cît mai apropiată de Formă, nu poate apărea ca atare în cetăţile reale, ci numai într-o cetate „imaginară" în care sînt întrunite asemenea condiţii:

a) Conducerea e deţinută de o clasă anume *specializată* pentru o asemenea funcţie (PSC).
b) Paznicii (conducătorii) sînt înţelepţi *la modul ideal*, datorită educaţiei „desăvîrşite" a paznicilor (412b-427c).
c) Paznicii astfel educaţi vor conduce în interesul *întregii* comunităţi (428c-d). Cei aparţinînd altor clase vor judeca, în schimb, numai egoist.
d) Poziţia de paznic e ocupată *numai* în virtutea unor merite intrinseci.

Vitejia, ca virtute a auxiliarilor, poate apărea numai dacă:

a) Cetatea e apărată de o clasă *specializată* pe această funcţie (PSC); şi paznicii desăvîrşiţi sînt viteji, dar cetatea nu e vitează din această cauză, deoarece ei nu se ocupă de treburile militare.
b) Auxiliarii sînt viteji *la modul ideal* („vitejia civică") datorită educaţiei speciale primite (376d-412b); ei trebuie să fie „artizanii *desăvîrşiţi* ai libertăţii cetăţii" (395c).

Cumpătarea presupune, pentru a se regăsi în forma ei desăvîrşită:

a) O cetate absolut *disciplinată* (deci una în care există un acord cu privire la cine conduce – clasa paznicilor desăvîrşiţi – şi în care nu există surse de tulburări politice în interior).

Dreptatea desăvîrşită presupune:

a) Fiecare clasă din cetate „să facă ceea ce îi aparţine“, i.e. să-şi exercite numai funcţia proprie (*PSC*). Opusul e amestecul funcţiilor, cînd „metecul devine egal cu cetăţeanul, şi cetăţeanul cu metecul...“ etc. (563a).

b) Cetatea să fie *cumpătată*; degradarea acestei unităţi e unul din izvoarele degradării cetăţii drepte, căci absenţa cumpătării politice e izvorul nedreptăţii. O caracteristică definitorie a unei cetăţi tipic nedrepte (e.g. cetatea „democratică“) e „ahtierea după înnoiri politice“ (555e), adică tocmai opusul cumpătării politice.

c) Să fie *condusă raţional*. O cetate neînţeleaptă nu poate fi dreaptă, căci nu poate fi cumpătată dacă nu partea raţională conduce (adică paznicii special educaţi în acest sens), ci meşteşugarii sau militarii (adică oameni nedotaţi pentru a conduce); în acest din urmă caz, se încalcă PSC, ceea ce „e nimicitor pentru cetate“ (434b).

d) *Să fie o cetate vitează*, i.e. auxiliarii să-şi exercite bine funcţia de apărare şi expansiune, tot în acord cu PSC.

Se poate observa că *Dreptatea* în cetatea desăvîrşită revine, în cele din urmă, la PSC, ceea ce justifică eliptica formulă platoniciană: dreptatea e „să faci ceea ce îţi aparţine“ (433b).

Aş formula, în această schemă, *relaţia dintre dreptate şi celelalte virtuţi* în felul următor: dreptatea e, la Platon, virtutea focală în următorul sens: dreptatea e *condiţia suficientă* pentru celelalte virtuţi: dacă o cetate e dreaptă, ea este automat şi vitează şi cumpătată şi înţeleaptă. În schimb, celelalte virtuţi sînt *condiţii necesare* ale dreptăţii: dacă o cetate nu e vitează, cumpătată şi înţeleaptă, atunci ea nu poate fi dreaptă. Despre „prioritatea dreptăţii“ şi relaţia ei cu sistemele sociale vorbeşte şi Rawls: „Dreptatea este prima virtute a instituţiilor sociale, aşa cum adevărul e prima virtute a sistemelor de cunoaştere. ...Legile şi instituţiile, indiferent cît de eficiente şi de bine organizate sînt, trebuie reformate sau abolite dacă sînt nedrepte“[43].

---

[43] J. Rawls, *A Theory of Justice,* p. 3.

Degradarea dreptăţii ideale e cauzată de degradarea principiilor contrafactuale pe care ea se bazează. La 444b ni se spune că *nedreptatea* e cauzată de:

- „Dezbinarea celor trei părţi";
- *Pleonexia* (abuzul);
- Amestecul funcţiilor („un fel de a făptui mai multe deodată, cît şi a unora ce nu ne sînt proprii");
- Lipsa cumpătării („răzmeriţa vreunei părţi împotriva întregului pentru ca să cîrmuiască în suflet cine nu se cade");
- „Lipsa de curaj";
- Lipsa de înţelepciune („neştiinţa").

Dar ce legătură poate să existe între dreptate şi principiul „fiecare să-şi facă treaba proprie" (despre care ni se spune că reprezintă, într-o formă eliptică, definiţia finală a dreptăţii)? Tratarea dreptăţii din *Republica* pare la prima vedere foarte îndepărtată de intuiţiile noastre curente despre acest subiect. La o privire mai atentă, însă, tratarea dreptăţii ca un anume gen de „armonie" (a cetăţii şi a sufletului) nu e atît de îndepărtată de felul în care e tratat astăzi acelaşi subiect. Dacă distingem, alături de N. Barry[44], „dreptatea procedurală"[45] de „dreptatea socială"[46], vom constata asemănările dintre conceptul platonician de dreptate şi acela elaborat de teoria dreptăţii sociale. Societatea e corect ordonată (dreptatea e un fel de *armonie*) şi, prin urmare, *dreaptă*, atunci cînd părţile sale (clasele) sînt astfel aranjate încît fiecare să îşi exercite optim numai funcţia proprie

---

[44] N. Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, Macmillan, 1981 (1989).

[45] *Dreptatea procedurală:* e bazată pe supoziţia *individualismului metodologic*, i.e. numai acţiunile individuale pot fi evaluate moral în termeni de dreptate sau echitate. Acţiunile sînt drepte în măsura în care sînt consistente cu acele reguli generale care protejează drepturile de proprietate şi interzic frauda şi utilizarea forţei în stabilirea contractelor (p. 144). Noţiunile centrale sînt aici: acţiune, reguli (legi), drepturi.

[46] *Dreptatea socială*: cere ca *societatea în ansamblul ei*, nu doar acţiunile individuale, să fie evaluată ca dreaptă/ nedreaptă. Dreptatea semnifică în acest caz „o societate armonioasă ideală bazată pe unitate, ordine şi ierarhie" (p. 151). Dreptatea socială nu e o teorie a dreptăţii bazată pe reguli, ci pe *nevoi*: o societate e dreaptă dacă asigură distribuirea satisfacerii nevoilor într-un anume fel.

(„să faci ceea ce îţi aparţine“) şi, în acest fel, să satisfacă optim nevoile specifice ale fiecăruia.

Totuşi, cele două concepţii nu se exclud. Platon nu poate ignora complet concepţiile curente despre dreptate, de tip procedural (ele au format, de altfel, substanţa Cărţii I). Acestea vor trebui „regăsite“, într-un fel sau altul, sau „deduse“ din definiţia sa finală (voi reveni asupra acestei probleme în paragraful următor).

543a-588a

Pentru cei ce cred că discuţia lui Platon din Cartea VIII cu privire la diferitele regimuri politice (timocraţie, oligarhie, democraţie şi tiranie) e o dovadă în favoarea interpretării politice a *Republicii*, voi argumenta că această discuţie are loc şi ea în plan contrafactual. Căci Platon introduce „chipurile“ nedreptăţii *în contextul* discuţiei sale despre „cetatea ideală“ încă din Cartea IV (444a-449a): trebuie să presupunem, deci, o anume continuitate şi unitate de tratare între cele două subiecte. Iar la 576d, unde reia tema, el pune *pe acelaşi plan* (care e planul contrafactual) cetatea ideal-dreaptă din Cartea IV cu tirania din Cartea VIII: „În ce raport este deci o cetate tiranică faţă de cetatea regală, aşa cum am analizat-o în primul rînd?“. „Ele sînt perfect opuse, una este *cea mai bună*, alta este *cea mai rea*.“ Dacă discuţia despre tiranie ar avea loc în plan factual-istoric, iar cea despre cetatea regală în plan ideal (cetatea „desăvîrşit întemeiată“ – 543a; „dreptatea pură“ – 545a), atunci această comparaţie şi această punere a celor două cetăţi la extremele *aceluiaşi* spectru nu ar mai avea sens; căci nu se pot compara lucruri de calităţi complet diferite.

543a-579c

Ce sens are, atunci, evocarea acestor forme ale viciului în dialogul nostru? Ele indică, la modul ideal, felurile în care poate avea loc „destrămarea“, „îmbolnăvirea“ cetăţii şi a sufletului. Ele sînt o ilustrare a „nedreptăţii pure“ (545a) ca „boală“, ca dizarmonie.

De exemplu, *timocraţia* (*time* = onoare, o virtute ţinută la mare preţ de „auxiliari“) (545d-550c). Procedura urmată de Platon e cea de la 444b,

unde definise, prin contrast cu dreptatea, noţiunea de nedreptate pură (ca negaţie a postulatelor contrafactuale ale dreptăţii). În cetatea timocratică, Principiul Separării Claselor (PSC) este încălcat: conduc nu firile înţelepte, ci firile războinice (548a), adică „paznicii auxiliari", militarii. Amestecul funcţiilor (amestecul metalelor) generează „dezechilibru" şi dizarmonie, producînd mereu „război şi ură" (547a). E cetatea condusă nu de înţelepţii propriu-zişi, ci de „unii care înclină către temperamentele înflăcărate", iar „cetatea îşi petrece tot timpul războindu-se".

Aşijderea pentru *omul timocratic* (548d-550a): el e cel ce-şi „încredinţează cîrma sufletului părţii intermediare (pasionale), iubitoare de victorii şi înflăcărate" (550a).

Argumentarea decurge în acelaşi fel şi pentru celelalte alcătuiri politice şi suflete: oligarhia (550c-555a), democraţia (555b-562a), tirania (562b-576b). Ea e o demonstraţie teoretică a felului în care se pot destrăma unitatea şi armonia cetăţii, pînă la limita „perfect opusă" (reprezentată de tiranie), care e *răul intrinsec* al cetăţii şi al sufletului (576b), după cum „regalitatea" e *binele intrinsec.*

Oligarhia (550c-555a) încalcă, de asemenea, PSC: funcţiile în cetate sînt obţinute nu pe merit (după calitatea metalului din care e făcut omul), ci într-un mod pervertit, după avere (550d). Averea devine criteriul valorii (551a), aşa încît în cetate vor conduce oameni avînd talentul de a face bani, oameni din clasa producătorilor şi comercianţilor („Aşadar, în acel moment, ei fac o lege prin care socotesc mărimea averii drept temei al orînduirii oligarhice" ... „şi stabilesc că nu poate participa la cîrmuirea cetăţii cel care nu ar avea averea respectivă" – 551b.) Efectul: lipsa *unităţii* cetăţii – cetatea va fi scindată în „două cetăţi", una a săracilor, alta a bogaţilor, şi acest efect se propagă pînă la nivelul PSC: „aceiaşi oameni săvîrşesc mai multe lucruri, fiind deopotrivă agricultori, oameni de afaceri, războinici" (552a), ceea ce-i face „incapabili să poarte un război" (551d) şi, în general, antrenează degenerarea bunei exercitări a funcţiilor cetăţii, provocînd, în ultimă instanţă, destrămarea ei.

Omul oligarhic (553a-555a) e oglinda cetăţii oligarhice. În esenţă, el e omul condus de partea apetentă, adică partea inferioară a sufletului său (553c).

Democraţia (555b-562a) reprezintă o încălcare şi mai gravă a PSC: demnităţile publice nu se acordă nici măcar după criteriul averii, ci în mod aleator, „prin tragere la sorţi" (557a). E o formă excesivă de amestec al funcţiilor, bazată pe un fals principiu al egalităţii: „metecul devine egal cu

cetăţeanul şi cetăţeanul cu metecul" (563a; 558c). Criteriul conducerii „bune" nu e înţelepciunea, ci populismul (558c). E o cetate în care probabilitatea vrajbei – din cauza absenţei ierarhiilor naturale – e cea mai ridicată.

Omul democratic (557b-562a), omul care „nu se mai sinchiseşte nici măcar de legile scrise şi nescrise" (563d), e caracterizat printr-un fel de a fi orientat spre satisfacerea „dorinţelor ne-necesare" („cheltuitoare"), spre deosebire de „omul oligarhic", stăpînit de „dorinţele necesare" (559d), adică acelea care „aduc cîştig în acţiune" (559c). Portretul viu al unui asemenea om e făcut la 561d şi 563a.

Dintr-un asemenea regim, care se termină adesea în anarhie, ia naştere tirania.

Tirania (562b-576b) e forma extremă de nedreptate, cînd cetatea e condusă discreţionar de un tiran necumpătat, gata să sacrifice orice pentru propriile interese (568d).

Omul tiranic (571a-576a) este pus de Platon sub semnul obsesiei satisfacerii dorinţelor ne-necesare, *nelegiuite* (517b). El e beţiv, iubăreţ şi descreierat (573c), ia bani de pretutindeni, fură, ia cu de-a sila etc. E omul în care părţile cele mai degradate ale sufletului sînt cele ce conduc (577d).

Prin contrast, omul drept e schiţat la 572a.

În concluzie, raportul dintre cetatea regală şi cea tiranică e clar: „ele sînt perfect opuse, una este cea mai *bună* (în sens intrinsec – *V.M.*), cealaltă e cea mai *rea*" (în sens intrinsec – *V.M.*) (576d). Prin urmare, „e vădit pentru oricine că nu există cetate mai nefericită decît cea tiranică şi mai fericită decît cea regală" (576e), deoarece cel mai bun şi mai drept este şi cel mai fericit (580b) prin chiar firea lucrurilor (sănătate/boală), nu prin eventualele consecinţe ale acestor stări.

Aceasta e o demonstraţie teoretică, în contrafactual[47], a felului în care se poate destrăma armonia cetăţii pînă la limita „perfect opusă" a tiraniei, care e răul intrinsec al cetăţii şi al sufletului (576b).

---

[47] Similară procedurilor rawlsiene, în care, din principiile prime ale cetăţii drepte se pot obţine „complet *deductiv*" celelalte teze privind dreptatea (J. Rawls, *op. cit.*, p. 121).

6. **Cetatea ideală, sufletul ideal şi conceptul de Formă**

Platon a urmărit de la bun început să răspundă la întrebarea: „Ce este dreptatea?“ (368c), care este Forma sau esenţa acesteia?

Prima sugestie de răspuns, dacă lăsăm deoparte soluţiile Cărţii I, destrămate prin aplicarea „respingerilor“, a constat în formularea Principiului Specializării (e potrivit ca fiecare să-şi facă meseria sa). Aceasta s-a dovedit a fi numai o copie foarte îndepărtată a dreptăţii în cetate („o icoană a dreptăţii“ – 443c). Platon urmăreşte – precum în analogiile sale din Cărţile a VI-a şi a VII-a – ascensiunea pe mai multe trepte de „participare“ pînă la obţinerea „dreptăţii înseşi, autentice“ (443d) din Cartea a IV-a. Dar această *definiţie* finală, oricît de şlefuită ar fi, nu e identică cu Forma[48]. Forma e un produs al zeului, definiţia e un produs uman, chiar dacă omul, în acest travaliu, e „ajutat de zeu“ (443c). Definiţia dată pare însă să fie, în opinia lui Platon, o *bună aproximare* a Formei dreptăţii: ea e „cît e cu putinţă mai aproape de (Formă)“ (472c). Dar intenţia întregii cercetări e clară:

> „Ca să avem un *model*, aşadar, am cercetat în ce fel este dreptatea, cît şi dacă ar putea exista un om *cu desăvîrşire* drept şi în ce fel ar fi el dacă ar exista“ (472c).

Nuanţa contrafactuală a acestei sublinieri nu trebuie să ne scape. Că acest model contrafactual al dreptăţii în cetate şi în suflet surprinde ceva din Forma Dreptăţii, fiind un produs al *dianoiei* morale, e demonstrat şi de următoarele considerente:

1) Platon plasează oamenii drepţi în postura de „copii“ imperfecte ale acestui model dianoetic, şi numai indirect ale Formei respective (472d). Deci nivelurile de „adevăr“ par a fi trei în contextul acestei discuţii: Forma dreptăţii (nedescriptibilă verbal); Modelul contrafactual (paradigma); Oamenii drepţi.

---

[48] Acesta ar putea fi sensul cripticei sugestii de la 543d-544a (confuz tradusă în ediţia română), unde se insinuează că, pe lîngă cetatea bună şi omul bun, definite în Cartea a IV-a, ar mai putea fi vorba de o „cetate şi un om mai frumoase decît acestea“ („Ai spus că ai clasifica drept bune atît cetatea pe care ai descris-o, cît şi omul asemănător ei, chiar dacă, după cum se pare, *ai avea încă să ne mai spui ceva despre o cetate şi un om mai frumoase decît acestea*“); mi se pare că Socrate are în vedere aici Forma însăşi a cetăţii drepte, şi nu, cum crede N. White (*A Companion*, p. 206), o cetate celestă a sufletelor separate de trup.

2) Fiind un model contrafactual, modelul dianoetic e sustras variaţiei faptelor; adevărul aserţiunilor sale nu depinde de fapte; acest adevăr are o *necesitate* logică, precum demonstraţiile matematice. Or, tocmai această necesitate (stabilitate, imuabilitate, omnitemporalitate) e o caracteristică ce-l înrudeşte cu Formele. Cu menţiunea că necesitatea logică e mai slabă decît necesitatea divină sau eidetică, pentru că raţiunea umană e o creaţie a Demiurgului (*Tim.* 34c; 41d); „ştiinţa", la rîndu-i, „se naşte" în raţiunea umană (*Tim.* 37c), o raţiune finită, încorporată, deci limitată de imperfecţiunile trupului *Rep.* 611a). Prin contrast, raţiunea „desăvîrşită" a Demiurgului e *atemporală*, necreată, nelimitată.

3) Ca şi în cazul obiectelor matematice (obiectele *dianoiei*) – a se vedea analogia liniei divizate –, în contextul „cetăţii ideale" sufletul cercetează „folosindu-se de imaginile din lumea vizibilă" (e.g. cetate, clase, relaţii de putere, legi, proceduri educaţionale, autori reali etc. – 510b), *fără însă a raţiona chiar asupra acestor imagini*, ci asupra „acelor entităţi cu care figurile reale doar seamănă" (510d), e.g. matematicianul raţionează asupra pătratului matematic ideal, şi numai aparent asupra figurii desenate pe nisip; la fel filosoful-rege: el raţionează asupra cetăţii *ideale* şi sufletului *ideal*, şi numai aparent asupra copiilor lor istoric-reale.

4) Ca şi matematicianul, constructorul cetăţii ideale „porneşte de la anumite postulate" (e.g. postulatele contrafactuale listate mai sus), pe care nu le chestionează, şi din care deduce consecinţele logic necesare cu privire la virtuţile cetăţii şi, mai departe, prin intermediul unei proiecţii izomorfe, cu privire la virtuţile sufletului; din acestea el deduce apoi *principiile necesare* ale acţiunii drepte. Aici se opreşte investigaţia lui Platon. A trece „dincolo de postulate" presupune deja o metodă ale cărei rezultate nu pot lua forma textului unei cărţi.

Revin acum la problema relaţiei dintre *dreptatea ideală* şi *dreptatea comună* aşa cum apare ea în Cartea I. Ce legătură poate să existe între ele? La 442e-443a Platon ne face să înţelegem că modelul contrafactual al dreptăţii ar putea fi *testat* prin punerea omului drept în anumite „situaţii comune", e.g. în situaţia în care omul drept ia spre păstrare aur şi argint de la altcineva etc. Platon e extrem de eliptic şi nu explică în ce constă această relaţie, dar putem presupune că ea constă în testarea corectitudinii dreptăţii ca virtute prin verificarea faptului dacă din acest concept derivă logic (conceptual) anumite *principii* care, în *concepţia curentă*, sînt considerate principii ale dreptăţii. Această derivare are loc însă *pe plan contrafactual*, nu e o testare prin consecinţe empirice.

Concret: Platon se întreabă dacă, presupunînd că dreptatea şi omul drept sînt ceea ce s-a spus în definiţia finală (443d), este oare *conceptual posibil* („cine crezi că s-ar (putea) gîndi...“) un principiu de acţiune de tipul:

> „primind spre păstrare aur şi argint să-l lipseşti de ele pe proprietar“ (442e) (sau *să nu dai înapoi ceea ce ai primit* – principiul lui Cephalos)?

Răspunsul e semnificativ: „nimeni“ (nu s-ar *putea* gîndi la aşa ceva); răspunsul nu e „nimeni“ (nu *ar face* aşa ceva). Adică, *în modelul ideal,* e *conceptual imposibil* aşa ceva; *în fapt*, însă, e practic posibil (cum s-a văzut din exemplele date în Cartea I).

De ce e conceptual imposibil să se întîmple acest lucru? Platon nu răspunde, dar putem presupune că un om *ideal-drept* nu e caracterizat prin *pleonexia* (neînfrînare), poftele lui – între ele şi pofta de a acumula bunuri care nu-i aparţin – fiind ţinute în frîu de raţiune. La *omul real* însă, acest control raţional e numai parţial realizat.

Opusul omului drept e „omul tiranic“ *ideal*, la care „plăcerile şi dorinţele nenecesare“ – dintre care unele de-a dreptul „nelegiuite“ – „rămîn puternice şi numeroase“, *nereprimate de raţiune* (517b). Un asemenea om va „făptui orice crimă“, va căuta „să vadă cine posedă, de la care se poate lua ceva prin înşelăciune sau forţă“ (574a).

Putem spune, deci, că *în cadrul* modelului contrafactual, *principiile derivate ale dreptăţii* (care acoperă mulţimi de reguli ale justiţiei şi, indirect, mulţimi de acţiuni drepte) *decurg logic* (prin simplă analiză conceptuală) din caracteristicile virtuţii care se cheamă „dreptate“ (din supoziţiile contrafactuale). Poate că asta vrea să spună Platon atunci cînd scrie: în cetatea „bine orînduită“, „dacă cineva ar afla cîteva principii generale (i.e. supoziţii contrafactuale – *V.M.*), celelalte (principiile derivate – *V.M.*) ar urma de la sine, decurgînd din cele dinainte“ (427a).

Din sublinierea faptului că dreptatea în suflet (virtutea etică a dreptăţii) e anterioară dreptăţii în acţiune (actului drept) (443e-444a), rezultă că o persoană e dreaptă nu pentru că respectă legea grupului social din care face parte (cum crezuseră Cephalos, Polemarchos şi Thrasymachos), ci pentru că şi-a format un anume caracter, pentru că posedă *virtutea dreptăţii*.

Evident, nu trebuie să presupunem că Platon e atît de naiv încît să creadă că interdicţiile stipulate de legile Atenei nu reflectă, în bună măsură, tipuri de acţiuni nedrepte. Dar el susţine că acestea sînt nedrepte *nu pentru că se întîmplă să fie interzise de cutumă sau de tribunale* (aceasta e o chestiune

contingentă, un principiu e interzis în unele cetăţi, în altele nu), ci pentru că *încalcă principiile derivabile în modelul contrafactual* al statului drept (principiul reciprocităţii, al ne-trădării, al ne-prădării celor sfinte etc. – 443a), cu alte cuvinte pentru că nu „participă" la Forma Dreptăţii.

Trei sublinieri voi face în încheiere:

i) În trecerea de la Cartea I la Cartea a IV-a, Platon face nu numai o cotitură metodologică, ci şi o cotitură etică: el trece de la o teorie morală centrată pe acţiune, la o teorie etică centrată pe *virtuţi* (şi persoane).

ii) Într-o etică a virtuţii, un om e drept nu pentru că respectă legea, ci pentru că are un anume caracter virtuos (drept); iar o acţiune e dreaptă numai dacă e manifestarea unui caracter drept (dacă e actualizarea virtuţii dreptăţii).

iii) Principiile dreptăţii din Cartea I pot fi considerate *cu necesitate* (logică) adevărate numai dacă decurg conceptual din definiţia virtuţii dreptăţii (şi aceasta numai pe plan contrafactual, nu pe plan factual-istoric, cum le plasaseră Cephalos, Polemarchos şi Thrasymachos). Pe plan factual-istoric virtutea dreptăţii produce numai *tendenţial* (şi nu necesar) acţiuni drepte. Iar a fi drept – pare a conchide Platon – nu înseamnă a respecta legea convenţională dată de cei puternici (cum susţinea Thrasymachos), ci a avea un caracter virtuos, cît mai apropiat de modelul ideal al sufletului virtuos, a participa la Forma Dreptăţii. Virtutea (dreptatea) din modelul ideal conţine *mai mult adevăr* decît dreptatea comună discutată de personajele Cărţii I, deşi nici ea nu conţine *tot adevărul*!

IV. A răspuns Platon provocării lui Thrasymachos?

(Cărțile VIII-X)

1. Cele trei provocări ale lui Thrasymachos (în versiunea lui Glaucon) și răspunsurile lui Socrate

Cărţile finale ale *Republicii* (a VIII-a, a IX-a şi a X-a) par a fi o finalizare a răspunsurilor date de Platon provocărilor epistemice ale sofistului Thrasymachos din Cartea I. Aceste provocări decurg firesc din chiar concepţia morală a sofiştilor, simbolizaţi aici de acest retor din Chalcedon.

Care era concepţia despre morală a lui Thrasymachos? O voi prezenta pe scurt, urmărind sinteza pe care o face Glaucon la începutul Cărţii a II-a. În esenţă, poziţia lui Thrasymachos se reduce la trei teze, mai degrabă implicite: 1) Teza *consecinţionismului*; 2) Teza că morala e un sistem de constrîngeri exterioare (*convenţionalismul*); 3) Teza că a trăi nedrept, urmărind propriile interese egoiste, e mai folositor decît a trăi drept (*egoismul*). Să le considerăm pe rînd.

1) Glaucon e cel ce developează această presupoziţie metodologică prezentă tacit în discursul lui Thrasymachos, presupoziţia *consecinţionismului*, adică, în termeni contemporani, convingerea că predicatul „dreptate" e aplicat în mod firesc la *acţiuni* sau la *reguli particulare*, în funcţie de *calitatea consecinţelor* acestor acţiuni sau reguli particulare. Valoarea morală a unei acţiuni nu e o calitate intrinsecă a acţiunii, ci e derivată din caracterul profitabil/benefic/plăcut/util etc. (sau, dimpotrivă) al consecinţelor acţiunilor. O acţiune e dreaptă dacă generează plăcere (339a); dreptatea e un bine prin consecinţele sale (358a).

După Platon, punctul de vedere mai apropiat de adevăr nu e acesta, ci unul intermediar între concepţia după care „binele moral" e o valoare *intrinsecă* a acţiunilor (*deontologism*) şi punctul de vedere „al majorităţii" (care e şi el al sofiştilor), ce susţine că binele moral (în particular, dreptatea) are valoare numai

datorită consecinţelor sale (338a): anume, teza lui Platon este că *binele moral e atît o valoare în sine (intrinsecă), cît şi una consecinţională* (358a).

Ce tip de teorie etică sugerează această teză? Ea sugerează o teorie etică diferită atît de consecinţionism, cît şi de deontologism: *o teorie etică a virtuţii*. Asemenea teorii susţin că primordială în evaluarea morală nu e nici acţiunea, nici regula (legea), ci *persoana* (caracterul moral virtuos), iar evaluarea morală a acţiunii e în funcţie de evaluarea persoanei, nu invers. *O acţiune e dreaptă* pentru că e rezultatul unui suflet (caracter) drept, nu pentru că respectă anumite reguli exterioare care sînt considerate de cutumă ca drepte. Ceea ce e specific teoriei lui Platon e că acţiunea particulară nu prezintă nici măcar un interes secundar; ceea ce primeşte o valoare morală derivată este *viaţa*. Tocmai de aceea teoria lui Platon nu e un răspuns la întrebarea: „Ce *acţiune* e bună?" (întrebarea tipică unui consecinţionist), ci „Ce *viaţă* s-ar cuveni să trăim?" („Căci cercetarea se referă la ce-i mai important: viaţa bună sau rea" – 578c). Se poate deci spune că noţiunile centrale în teoria etică a lui Platon sînt cele de *persoană morală* (persoană virtuoasă) şi de *viaţă morală* (întru virtute).

Ce vrea să spună Platon cu afirmaţia că dreptatea e un bine intrinsec *şi* totodată consecinţional? Mai întîi să considerăm prima parte a întrebării:

Că dreptatea e un bine *în sine* înseamnă că ea (ca şi sănătatea) e „binele propriu" al sufletului şi cetăţii, e un fel de *armonie*, de bună aşezare a părţilor, potrivit *naturii* lor, potrivit Formei lor (acesta din urmă fiind criteriul unei *bune* rînduiri) (444d). Această armonie proprie fiecărui lucru e ceea ce-l menţine în existenţă, îi conferă identitate de sine, îi permite exercitarea optimă a funcţiei proprii. Ea e „binele propriu" („natural") al fiecărui lucru (609). Sănătatea e binele propriu al corpului, *dreptatea e binele propriu al sufletului*. Şi într-un caz, şi în celălalt el e un bine iubit *pentru el însuşi*, deoarece conferă fiinţă şi identitate oricărui lucru. „Răul" (boala, nedreptatea – 609c) e cel ce, dimpotrivă, „nimiceşte şi corupe totul". Acest prim sens al binelui – „intrinsec" – derivă din conceptele, deja discutate, de Formă a binelui şi de „bine propriu" al unui lucru.

Totodată însă Platon mai susţine că binele propriu al unui lucru nu e doar o calitate intrinsecă a sa, ci şi o *calitate consecinţională* (lucrul e bun *şi* prin consecinţele sale): binele e „cel ce păstrează (unitatea lucrului – *V.M.*) şi *aduce folos*" (608d). Dreptatea nu e doar o armonie sufletească, ci şi o calitate a sufletului care antrenează consecinţe bune: onoruri, recompense, laude, pe scurt, plăceri sau fericire. (Platon identifică, aici, fericirea cu plăcerea într-un sens larg al cuvîntului[1].)

---

[1] „Cel ce duce viaţa cea mai plăcută este cel mai fericit" (*Legile*, II, 7).

În favoarea doctrinei sale, Platon aduce două argumente că dreptatea e un *bine intrinsec* şi trei argumente că ea e un *bine consecinţional*. În recapitularea din Cartea a X-a (612b), el reafirmă că, o dată ce am dovedit că dreptatea e un bine în sine, mai trebuie stabilit şi că ea e un bine prin consecinţele sale profitabile. Ceea ce nu reprezintă decît materializarea programului schiţat la începutul Cărţii a II-a.

(i) Primul argument în favoarea tezei că dreptatea e un bine intrinsec, şi nedreptatea un rău intrinsec, e chiar teoria sa dianoetică a dreptăţii ca armonie sufletească, finalizată prin *definiţia* din Cartea a IV-a (vezi şi capitolul I, 8). Dreptatea este binele (intrinsec al) sufletului şi cetăţii, cu alte cuvinte acel set de calităţi care permit sufletului/cetăţii să-şi exercite optim funcţia proprie (viaţa fericită/fericirea cetăţenilor).

Sensul binelui intrinsec e cel din Cartea a X-a (608e-): „binele/răul *propriu* fiecărui lucru"; sau binele/răul „natural" ori funcţional; aşa e, bunăoară, sănătatea/ boala pentru corp şi dreptatea/nedreptatea pentru suflet. În acest sens, binele unui lucru e acel aranjament şi funcţionare a părţilor sale care-i conferă fiinţă, identitate de sine. Prin contrast, răul unui lucru e acel aranjament interior care-l „descompune" şi-l „nimiceşte". Forma unui lucru e arhetipul său intrinsec.

Am putea spune că demonstraţia dată de Platon tezei că dreptatea (definită în Cartea a IV-a) e un bine intrinsec constă în demonstrarea faptului că dreptatea (definită în Cartea a IV-a) e o bună aproximare a Formei dreptăţii.

(ii) Al doilea argument e *argumentul tipurilor de cetate nedreaptă şi de om nedrept* (543a-579c). Cum arată acest argument: imediat după definiţia finală a dreptăţii din Cartea a IV-a (443c), Platon întăreşte această definiţie punînd-o în contrast cu definiţia *cetăţii ideale nedrepte* (444b), care reprezintă un *rău intrinsec*. Nedreptatea e dizarmonia perfectă, realizată prin încălcarea sistematică a principiilor contrafactuale ale cetăţii ideale drepte. Ea e „boala" cetăţii şi a sufletului (444c). Această definiţie a nedreptăţii, ce urmează imediat celei a dreptăţii, e produsă în spaţiul *cetăţii ideale*. Tot în acest spaţiu contrafactual are loc discuţia privitoare la „chipurile" virtuţii şi viciului – care începe la 445c şi continuă în Cartea a VIII-a (543a) –, adică la tipurile de cetăţi drepte/nedrepte, respectiv suflete şi moduri de viaţă drepte/nedrepte.

Platon vorbeşte, bunăoară, la începutul fragmentului pe care-l avem în vedere, despre cetatea „desăvîrşit întemeiată" (543a) şi despre „dreptatea pură", respectiv „nedreptatea pură" (545a), şi nu despre aparenţele lor istorice.

Introducerea „chipurilor" dreptăţii/nedreptăţii se face *în contextul* discuţiilor despre „cetatea ideală" (Cartea a IV-a, 444a-449a), deci ea are un sens teoretic-contrafactual, nu istoric, şi nici politic: *dreptatea are un chip unic* (cel descris deja în definiţia finală de la 443c şi care poate primi, prin analogie cu experienţa istorică, numele de „aristocraţie" sau „regalitate"; la fel pentru om: „omul regal" sau „aristocratic"). *Nedreptatea însă are mai multe chipuri*, atît în „alcătuirile politice", cît şi în om: timocraţia, oligarhia, democraţia, tirania (plus tipurile corespunzătoare de oameni şi modurile corespunzătoare de viaţă).

Ce sens are discutarea, relativ amănunţită, a celor patru forme ale viciului? Ele reprezintă patru feluri în care, într-o ordine strict involutivă, poate avea loc „destrămarea", „îmbolnăvirea" cetăţii şi a sufletului. Ele sînt o ilustrare a ceea ce, în contrast cu dreptatea ca bine intrinsec, este răul intrinsec: nedreptatea pură ca „boală", ca dizarmonie, contrară *naturii* lucrurilor.

Acestea au fost, deci, primele două argumente, în favoarea *dreptăţii ca bine intrinsec* şi a *nedreptăţii ca rău intrinsec.*

Mai departe, în Cartea a IX-a, Platon va trece la completarea argumentului cu partea ce-i lipseşte („Dar judeci la fel şi în privinţa fericirii, ori altfel?" (576d)): a dovedi că aceste cetăţi şi suflete sînt bune/rele nu numai *în sine*, ci şi *prin consecinţele* pe care le antrenează pentru viaţă. Teza centrală e, în acest caz: *omul drept este mai fericit, în sensul particular că duce o viaţă mai plăcută, decît omul nedrept*. În acest caz, spre deosebire de Cartea I, unde scopul era demonstrarea caracterului de „opinie" al tezei lui Thrasymachos, aici Platon vorbeşte de o „demonstraţie" în sens pozitiv, ulterioară răspunsului la întrebarea „Ce este dreptatea?".

În principiu, demonstraţia e uşor de făcut; ea rezultă de la sine din chiar definiţia „binelui funcţional" (intrinsec) al unui lucru (vezi I, 8): binele (intrinsec al) unui lucru e acea configuraţie de virtuţi care-i asigură exercitarea optimă a funcţiei proprii (*ergon*). În particular, dreptatea e binele (intrinsec) al sufletului în sensul că-i asigură exercitarea optimă a funcţiei proprii (viaţa), adică o viaţă „fericită" sau „norocită" („a trăi bine") (354a); dreptatea socială e binele (intrinsec) al cetăţii în sensul că îi asigură exercitarea optimă a funcţiei proprii (bunăstarea cetăţenilor). Aşadar, dacă X e un bine intrinsec, atunci el e, *implicit*, şi un bine consecinţional (X este un bine consecinţional dacă are consecinţe bune, profitabile), căci asigură exercitarea „bună" (optimă) a funcţiei lucrului şi antrenează onoruri, respect, alte cîştiguri. „Demonstraţiile" pe care le oferă Platon în Cartea a IX-a în

favoarea tezei că dreptatea e şi un bine consecinţional sînt mai mult ilustrări ale acestei deducţii.

O „primă demonstraţie“ e produsă la 579d-e; 580c:

579d-588a

---

iii) *Argumentul vieţii nenorocite, de nedorit, a tiranului.* Argumentul e destul de slab: lui Platon i se pare *evident* că tirania şi viaţa tiranică (răul intrinsec cel mai mare) antrenează cele mai mari „nenorociri“ şi cea mai mare „nefericire“ – teama continuă de supuşi, „nebunia dorinţelor şi iubirilor“, izolare şi frustrări etc. Opusul acesteia e viaţa omului regal, care e cea mai „fericită“ (580c).

Deci un rău natural cum e tirania e rău nu doar în sine, ci şi *prin consecinţele sale*, consecinţe de neinvidiat: o viaţă nefericită, „nenorocită“ (579d), plină de neplăceri. Răul cetăţii şi al sufletului e cel ce împiedică exercitarea optimă a funcţiei proprii.

Urmează două argumente avînd în centru conceptul de plăcere:

iv) *Argumentul celor trei tipuri de plăcere* (580d-583a). Aşa cum s-a mai spus, există trei părţi ale sufletului şi, corespunzător lor, *trei tipuri fundamentale de oameni*: omul iubitor de înţelepciune, omul iubitor de biruinţe şi omul iubitor de cîştig.

Există, totodată, trei tipuri de plăceri – fiecare asociată unei părţi a sufletului şi unui tip uman: plăcerea „contemplării a ceea-ce-este“ (582c), plăcerea vitejiei şi plăcerea cîştigului. Platon va duce argumentul în direcţia următoarei concluzii: cea mai puternică plăcere e plăcerea intelectuală, iar cel ce o resimte are „viaţa cea mai plăcută“ (582e), cea mai fericită. Cine e acesta? E filosoful, care e şi arhetipul omului *drept*. Deci viaţa omului drept e cea mai *plăcută*. Deci dreptatea e un bine nu numai în sine (prin constituţia sa), ci şi prin consecinţele sale: plăcerea superioară cu care se însoţeşte viaţa întru dreptate (582c).

v) Argumentul „plăcerii adevărate“ (583b-588a) e o rafinare a celui anterior. Ideea de bază e aceea că doar plăcerea intelectuală (a omului drept) e plăcere *adevărată*, celelalte sînt doar „schiţe“ ale plăcerii. Demonstraţia decurge astfel:

„Plăcerile autentice", respectiv „neplăcerile autentice" sînt puse în contrast cu ceea ce „par a fi" plăcerile, respectiv neplăcerile, deşi *nu sînt* (583a-584d). Plăcerea/neplăcerea *aparentă* e plăcerea/neplăcerea *contingentă*, i.e. care apare „atît ca neplăcere, cît şi ca plăcere" (583e). Cum se poate întîmpla aceasta:

Se pleacă de la constatarea evidentă că neplăcerea e contrariul plăcerii; întreele se află o stare neutrală, o „pace a sufletului", „linişte a sufletească" (583c). Apoi: atunci cînd un om trăieşte o mare neplăcere, starea de linişte sufletească (= încetarea neplăcerilor) i se pare cea mai mare *plăcere. Aceeaşi* stare de linişte sufletească apare unuia care a trăit o exaltare (sau aceluiaşi om, dar la alt moment) ca o mare *neplăcere*. Iată deci cum *starea de neutralitate pare atît plăcută, cît şi neplăcută* (583e). Ea nu e deci nici „plăcere adevărată", ci doar „pare să fie", nici „neplăcere adevărată"; e o „fantasmă", o „amăgire" a plăcerii/neplăcerii veritabile (584a).

Teza sa e că „plăcerile trupeşti" sînt de acest fel, plăceri *relative la anumite neplăceri*, plăceri *contingente* (584c). „Plăcerea autentică" nu e însă o „îndepărtare de neplăcere", ci e o plăcere *în sine*, o „plăcere statornică şi pură" (586a).

În continuarea demonstraţiei, Platon introduce distincţia dintre nevoi trupeşti şi nevoi sufleteşti (585b) şi conchide asupra superiorităţii satisfacerii nevoilor sufleteşti (585d) prin argumentul că lucrurile necesare satisfacerii acestor nevoi „*participă mai mult* la esenţa pură" şi la „adevăr" decît celelalte (595b). Căci aceste lucruri fac parte din categoria acelor bunuri *spirituale* care sînt „asociate cu ceea ce este mereu la fel, nemuritor, cu adevărul", avînd deci un grad superior de realitate („este în mai mare măsură" – 585c) faţă de lucrurile materiale (mîncare, băutură etc.), asociate cu „ceea ce niciodată nu-i la fel", cu contingentul.

Apoi se afirmă teza: plăcerea este satisfacerea unei nevoi cu bunuri *potrivite* acelei nevoi („A te sătura cu ceea ce-i *potrivit prin fire* e plăcut" – 585d).

O plăcere e mai adevărată (mai autentică) decît alta dacă ea înseamnă satisfacerea unei nevoi cu bunuri „mai adevărate", „mai autentice" decît bunurile celeilalte plăceri. Deci plăcerile spirituale sînt superioare celor corporale, căci nevoile spirituale sînt satisfăcute cu bunuri care au un grad mai înalt de adevăr (585e).

Plăcerile viscerale, ca şi cele legate de onoruri – un *amestec* de plăceri şi neplăceri – sînt doar „fantome şi umbre ale adevăratei plăceri" (586c).

Concluzia care rezultă de aici e următoarea: (586d-e) atunci cînd e vorba de nevoile părţilor apetentă şi pasională ale sufletului, ele vor obţine plăcerea cea mai adevărată „ce le este lor cu putinţă" dacă se vor lăsa

conduse de raţiune şi cunoaştere. Cu alte cuvinte, dacă ele vor fi părţi ale unui suflet drept: „Întreg sufletul, aşadar, dînd urmare părţii filosofice şi nefiind în vrajbă cu sine, devine cu putinţă ca fiecare parte să facă ceea ce-i este propriu şi să fie dreaptă, şi ca fiecare *să strîngă plăcerile proprii*, cele mai bune şi, pe cît posibil, cele mai adevărate" (586e).

Altfel spus, un suflet drept e un suflet *însoţit* de cele mai autentice plăceri ale tuturor părţilor sale. Aici armonia plăcerilor diferitelor părţi ale sufletului pare să fie o *parte componentă* a dreptăţii şi, în acest sens *sui-generis*, o *consecinţă* a dreptăţii. Acesta este sensul *fericirii* la Platon. El e identificat cu plăcerea, în sensul larg al cuvîntului, ce include întreaga gamă de plăceri sufleteşti, dar totodată şi cu dreptatea, care e *însoţită* de o armonie a plăcerilor. Tocmai de aceea în *Legile* II, 7-8, Platon respinge separarea a „două feluri de soarte", una „foarte plăcută" (fericită) şi alta „dreaptă": „viaţa cea mai dreaptă este, de asemenea, cea mai fericită". Viaţa întru dreptate e totuna cu viaţa fericită.

La polul opus, sufletul cel mai nedrept, sufletul tiranic, e cel mai îndepărtat de *armonia* plăcerilor, care pare a fi (*ea*, şi nu doar plăcerea părţii raţionale) „plăcerea adevărată şi autentică" (587b) ce însoţeşte dreptatea.

Deci omul drept va trăi cel mai plăcut, tiranul – cel mai neplăcut (587b).

Aceasta e *opusa tezei lui Thrasymachos* de la 344a, unde, vorbind despre tiranie ca „nedreptate desăvîrşită", el spune că tirania pe „omul nedrept îl face cel mai fericit".

În concluzie: pînă aici Platon a argumentat, împotriva lui Thrasymachos, că dreptatea e un bine *în sine* (ca armonie ce conferă fiinţă) şi e un bine *prin consecinţele sale* (prin viaţa fericită pe care o asigură), iar nedreptatea e un rău intrinsec şi totodată instrumental.

2) Revin acum la cea de-a doua teză a lui Thrasymachos, *convenţionalismul moral*; ea e o caracteristică a întregii gîndiri sofistice şi constă în susţinerea că *morala este o mulţime de reguli exterioare, convenţionale*, asupra cărora comunitatea a căzut de acord pentru a-şi diminua neplăcerile (359a), iar dreptatea nu înseamnă decît respectarea acestor reguli. Dacă ele nu ar funcţiona, ne-ar fi imposibil să distingem omul drept de omul nedrept, aşa cum ne vine greu să-l identificăm pe omul nedrept care salvează, printr-un comportament adecvat, aparenţa dreptăţii. Această teză e combinată cu o altă supoziţie tacită a eticii lui Thrasymachos: supoziţia *egoismului psihologic*: impulsul ultim al acţiunii e folosul propriu, „pofta de a avea mai mult" (359c).

Thrasymachos susţine că oamenii practică dreptatea, respectă legile, numai pentru că sînt forţaţi s-o facă, nu de bunăvoie. Dacă ar poseda **inelul lui Gyges** (359c-) care îi face invizibili şi s-ar putea sustrage sancţiunilor, ei s-ar comporta în mod constant imoral, mînaţi de interesul egoist. Într-un asemenea context ipotetic, „prin nimic nu s-ar deosebi omul drept de omul nedrept" din viaţa obişnuită (360c); căci, lipsiţi de controlul extern, ambii ar face aceleaşi acte nedrepte, mînaţi de natura lor pasională.

612b-e

Replica lui Socrate se află în Cartea a X-a (612b) şi e foarte scurtă (de fapt, e un corolar al definiţiei contrafactuale a dreptăţii din Cartea a IV-a). Platon pare a spune: atunci cînd Thrasymachos vorbeşte despre omul drept din viaţa obişnuită, care, avînd inelul lui Gyges, va fi mînat de interesul egoist şi va comite nedreptăţi (359c), el are în vedere, fără să-şi dea seama, *aparenţa* dreptăţii, nu dreptatea *adevărată*.

Căci, aşa cum o demonstrează definiţia dreptăţii din cetatea ideală şi din sufletul ideal, omul *cu adevărat* drept nu e omul stăpînit de pofte (egoist), ci e omul dominat de raţiune (cumpătat). Prin urmare, dacă un om e drept în sensul definiţiei contrafactuale din Cartea a IV-a, el *nu poate face acte nedrepte*, indiferent dacă are sau nu inelul lui Gyges (612b). Altfel spus, un suflet ideal-drept acţionează – în spaţiul contrafactualului – *necesarmente* drept. Evident, omul drept din realitatea istorică doar *tinde* să se apropie de acest ideal; un suflet drept aparţinînd unei persoane reale acţionează *de regulă* drept, nu necesarmente drept.

3) În fine, să reamintim că viziunea morală a lui Thrasymachos presupune un răspuns surprinzător la întrebarea fundamentală a eticii: „Cum s-ar cuveni să trăim?" Anume răspunsul: s-ar cuveni să trăim întru nedreptate, căci e *mai folositor* să fii nedrept şi să acţionezi nedrept, mînat de pofte egoiste, dar *să pari drept*, decît invers. Căci în acest caz vei beneficia de toate avantajele aparenţei dreptăţii, fiind scutit de neplăcerile pedepsei pentru nedreptăţile comise. Această teză, anume că „viaţa omului nedrept este mult mai bună decît cea a omului drept" (358c), este teza *egoismului etic* (e bine ca omul să facă numai ceea ce este în interesul propriu).

Platon susţine teza contrară: viaţa întru dreptate e preferabilă, atît în sine, cît şi din punctul de vedere al consecinţelor sale (al plăcerilor, reputaţiei

şi folosului practic). Argumentarea acestei teze are loc pe două planuri: 1) planul teoretic (sau filosofic) şi 2) planul discursului popular (mitic), destinat omului de rînd ce ar vrea să-şi educe copiii întru dreptate (363a).

588b-592b

Răspunsul teoretic a rezultat din chiar argumentele anterioare, în care Platon a arătat că dreptatea e atît un bine în sine, cît şi un bine instrumental şi că nedreptatea e un rău instrumental, nu un bine (cum susţinea Thrasymachos). Că viaţa dreaptă şi viaţa fericită nu sînt „două vieţi deosebite", ci una şi aceeaşi.

În Cartea a IX-a, la 588b, el adaugă un argument mai degrabă popular, formulat în termenii unui mit construit *ad-hoc*. El asemuieşte părţile sufletului cu trei animale: raţiunea cu un om, partea volitivă cu un leu şi partea apetitivă cu un monstru cu mai multe capete. Utilizînd această imagine plastică în spiritul definiţiilor anterioare ale dreptăţii / nedreptăţii ca armonie /dizarmonie, el vrea să facă mai intuitivă teoria sa anterioară a sufletului drept. Rezultă că sufletul nedrept e sufletul minat de vicii ca „neînfrînarea", „orgoliul", „huzurul", „moleşeala", „linguşirea", „meschinăria" (590a-b), care nu pot atrage decît *blamul*.

Apoi, a te comporta nedrept şi a te sustrage pedepsei, părînd drept, înseamnă a-ţi accentua dezordinea sufletească, deoarece pedeapsa are, totuşi, un rol corectiv (591a-b).

Prin urmare, din punctul de vedere al consecinţelor, nu e mai folositor să comiţi nedreptăţi, părînd drept, căci a acţiona nedrept înseamnă a-ţi întări caracterul nedrept, deci a deveni, prin implicaţie, mai *nefericit*, mai blamat, mai necumpătat.

Finalul Cărţii a IX-a afirmă explicit, încă o dată, că întreaga demonstraţie platoniciană a avut loc în contrafactual: într-o cetate „întemeiată prin cuvinte" şi care „nu se află nicăieri pe pămînt". O asemenea cetate e „un model ceresc" pentru cel ce „vrea să se zidească pe sine întru dreptate" (592a-b).

612d-

Platon coboară, la finalul dialogului, în Cartea a X-a, pe planul realităţii istorice, al aparenţei dreptăţii. Căci va trebui să ne străduim să facem ca

dreptatea să şi *apară* aşa cum *este,* dacă vrem să aducă foloase şi omului de rînd (612d). Aici însă metoda sa de expunere se schimbă: nu mai avem raţionamente riguroase şi modele abstracte, ci *mituri* (naraţiuni aflate la jumătatea distanţei dintre adevăr şi iluzie), adică instrumente *persuasive,* şi nu logice, tocmai bune pentru omul comun.

De pildă, la 612e sqq. e propusă povestea iubirii pe care zeii o au faţă de cei drepţi şi a protecţiei divine de care se bucură aceştia, în ciuda vicisitudinilor vieţii. Cei drepţi sînt îndemnaţi să creadă că sub protecţia zeilor vor cîştiga finalmente cursa.

Dar, mai mult decît atît, omul drept se va bucura de favoruri şi *după moarte.* **Mitul lui Er**, care încheie dialogul (614b-), descrie fericirea deplină a celor drepţi după moarte şi penalizările la care vor fi supuşi cei nedrepţi.

Cu aceasta, cercul pledoariei lui Platon pentru dreptate se închide. Filosoful i-a răspuns lui Thrasymachos, arătînd:

1) de ce punctul de vedere sofistic e doar o aparenţă (Cartea I);

2) cum se poate construi o copie dianoetică a Formei dreptăţii schimbînd metoda de abordare (dialectica noetică);

3) printr-o demonstraţie în contrafactual, că dreptatea e un bine în sine *şi* prin consecinţele sale, deci că Thrasymachos a greşit susţinînd că „nedreptatea e mai folositoare decît dreptatea“.

Aici Thrasymachos l-ar putea acuza pe Socrate că a comis eroarea de echivocare: a schimbat subiectul (căci Thrasymachos nu a vorbit de dreptatea în contrafactual şi de „plăcerea adevărată“ asociată ei; el a discutat despre dreptate în plan factual-istoric).

Dar Platon i-ar putea răspunde: replica lui Thrasymachos e firească, dar nu are nici o valoare. El e un sofist care, nici nu e de mirare, nu poate depăşi zona aparenţelor. În mod analog, el ar putea pretinde, ridicol, că stelele nu se mişcă pe orbite circulare perfecte, pentru că el nu vede asta.

Platon pretinde că şi-a formulat răspunsul într-un spaţiu teoretic „mai adevărat“ decît cel al opiniei curente şi încearcă să-şi reorienteze percepţiile şi intuiţiile asupra dreptăţii comune în funcţie de această cunoaştere abstractă şi neintuitivă. El arată cum această reformulare contraintuitivă a temei dreptăţii poate fi recuperată pentru omul de rînd. Dacă Thrasymachos nu e în stare să-şi reorienteze percepţiile, cu atît mai rău pentru el.

2. **Filosofia morală a lui Platon**

Pentru a vorbi despre „filosofia morală“ a lui Platon într-un sens global şi unitar, ar trebui să luăm în consideraţie totalitatea operei sale cu relevanţă morală (dialogurile *Gorgias, Protagoras, Menon* etc.). Dar chiar şi aşa, două semne de întrebare s-ar putea ridica asupra demersului: a) acela că ar fi riscant să atribuim lui Platon o „doctrină“ unitară care ar îmbrăţişa toate dialogurile (aşa cum crede şi Irwin) şi b) acela că există dialoguri speciale, fundamentale din punctul de vedere al relevanţei lor pentru filosofia morală (cum e *Republica*), dialoguri ce reprezintă un *progres* în comparaţie cu dialogurile socratice, şi care, deci, ar trebui analizate în sine (aşa cum crede J. Annas cu privire la *Republica*).

Ce face, concret, Irwin atunci cînd îşi propune să analizeze, în *Plato's Ethics,* „filosofia morală a lui Platon“? El îşi propune să analizeze, în fond, două probleme, *de-a lungul unei mari varietăţi de dialoguri platoniciene*; aceste două probleme sînt: răspunsul lui Platon la *întrebarea normativă* „Cum trebuie să trăim?“ şi, respectiv, răspunsul lui Platon la *întrebarea epistemologică* „Cum putem *şti* cum trebuie să trăim?“.

Răspunsul la prima întrebare se bazează pe observarea legăturii stabilite de Platon între virtuţi (în particular, dreptate) şi fericire (plăcere), iar discuţia sa despre virtuţi ne duce la psihologia morală platoniciană.

Răspunsul la a doua întrebare se bazează pe luminarea punctului de vedere platonician asupra cunoaşterii, adevărului şi metodei filosofice. Deoarece Platon – un realist epistemologic – crede că o adevărată cunoaştere nu e posibilă decît dacă postulăm o scindare a realităţii (în aparentă şi autentică), întrebarea epistemologică presupune un răspuns preliminar la problema *ontologică* a autenticului – Formele.

Deci „filosofia morală a lui Platon“ e, de fapt, un *complex* de probleme etico-normative, psihologice, epistemologice şi metafizice – aşa cum se va întîmpla, de altfel, la toţi marii teoreticieni ai moralei.

Desigur, răspunsuri fragmentare la aceste întrebări se află presărate prin multe dialoguri platoniciene. O tentativă de a recompune sinoptic acest *puzzle* filosofic se poate găsi în cartea lui Irwin. Alţii consideră, dimpotrivă, că e mai profitabilă metoda analizei microscopice a unei singure lucrări, referirile la alte dialoguri rămînînd cît se poate de parcimonioase (Annas).

Voi oferi în continuare o succintă prezentare a cîtorva interpretări ale sensului eticii platoniciene, ca şi propriul meu punct de vedere.

1) *Interpretarea utilitaristă a eticii platoniciene.* După opinia lui N. White[2], există o interpretare tradiţională („generală") a filosofiei morale a lui Platon, reprezentată, între alţii, de H.A. Prichard. Ea e făcută în termenii conflictului central dintre *datorie* (obligaţia morală) şi *folos propriu* (interes propriu), deşi se recunoaşte că nu aceasta e, propriu-zis, terminologia lui Platon. Ea e mai degrabă terminologia sedimentată la sfîrşitul secolului al XIX-lea în spaţiul disputei dintre deontologişti şi utilitarişti. După unii filosofi ai moralei, atunci cînd datoria şi interesul (avantajul propriu) intră în conflict, datoria e cea care trebuie urmată, cu toate sacrificiile pe care le presupune (cel mai renumit filosof asociat acestui punct de vedere e I. Kant). Susţinătorii avantajului propriu afirmă însă că, în caz de conflict, datoria trebuie sacrificată (cazul teoriilor egoiste). Sau, într-o formă mai moderată, ei consideră că putem descoperi o suprapunere între cele două viziuni: de exemplu, atunci cînd ajungem să *înţelegem bine* propriul avantaj, vom constata că el include toate sau unele din datoriile noastre, existînd o coincidenţă, mai mare sau mai mică, între datorie şi interes.

După Prichard, Platon e unul dintre filosofii care cred că, atunci cînd apare un conflict între datorie şi interes (discuţia dintre Socrate şi Thrasymachos), raţiunea trebuie să aleagă interesul; dar Platon mai crede că există totodată o coincidenţă reală între datorie şi interes, contrar aparenţelor, aşa încît e raţional să-ţi faci, în ultimă instanţă, datoria; iar atunci cînd îţi faci datoria, îţi satisfaci şi propriul interes; dreptatea e totodată folositoare. În lectura lui Prichard, filosofia morală platoniciană e o specie de *utilitarism:* „Platon justifică efectiv moralitatea prin caracterul ei profitabil"[3].

Mai clar, în această interpretare, Platon susţine că noţiunile noastre *uzuale* de „datorie" şi „interes" sînt mai mult sau mai puţin înşelătoare. Ele *par* să intre în conflict: sîntem defavorizaţi dacă ne facem datoria, şi avem avantaje dacă o încălcăm (Thrasymachos). Platon pare a vrea să spună că această confuzie apare din cauza faptului că *nu ştim* ce *este realmente* datoria (şi interesul sau plăcerea adevărată). Dacă am şti asta, atunci am realiza că acest conflict invocat de sofişti e *iluzoriu.* Aceasta e teza majoră susţinută de Platon, şi nu aceea că interesul şi datoria în sensul lor *uzual* coincid; ele coincid numai atunci cînd sînt înţelese *corect*[4]. Or, teoria lui Platon e chiar o încercare de a le înţelege corect.

---

2 N. White, *A Companion to Plato's Republic,* p. 12.

3 H.A. Prichard, *Does Morality Rest on a Mistake?*, Mind, vol. xxi, no. 81, Jan. 1912.

4 N. White, *op. cit.,* pp. 12-13.

Totuşi, una din trăsăturile distinctive ale interpretării tradiţionale e că ea presupune tacit că deosebirea dintre noţiunile de „datorie“ şi „interes“ este *ireductibilă*, problema care se pune fiind aceea de *a alege între ele* (această atitudine e foarte clară la Thrasymachos).

Tot o lectură utilitaristă dă poziţiei lui Socrate – mai recent – şi Sean Sayers[5]:

> „Platon susţine că dreptatea e bună «în sine», şi nu doar pentru consecinţele sale. Dar ar fi o greşeală să credem că Platon oferă o abordare deontologistă a dreptăţii. Prima preocupare a lui Platon e să argumenteze că dreptatea e valoroasă pentru că duce la fericirea posesorului ei, cu alte cuvinte, pentru consecinţele sale. Ideea kantiană de datorie morală, care este o obligaţie pentru noi într-un sens categoric şi indiferent de consecinţe, e străină lui Platon şi, mai mult, gîndirii antice greceşti în genere.
> În ciuda limbajului utilizat, este clar, că în termenii acestor categorii moderne, Platon este un consecinţionist. Cînd spune că dreptatea e bună în sine, şi nu doar prin consecinţele ei, el distinge diferite genuri de consecinţe, interne şi externe. Teza lui e că dreptatea aduce cu sine propriile sale recompense: ea asigură fericirea pur şi simplu pentru că ea e dreaptă, indiferent de recompensele externe şi de reputaţie, de neplăcerile şi durerile care pot sau nu să apară drept urmare. Aceasta e ideea principală pe care Platon încearcă s-o susţină pe parcursul întregului dialog“.

2) *Interpretarea cvasiutilitaristă a eticii platoniciene*. După părerea lui N. White[6], interpretarea tradiţională e greşită cel puţin pentru că ignoră poziţia preeminentă pe care o are Binele (Forma Binelui, i.e. „noţiunea unică ce acoperă toate tipurile de bine“ – p. 45) în schema noţiunilor etice care apare în *Republica*. „Ceea ce semnifică această preeminenţă a noţiunii binelui este că alegerile pe care se consideră îndeobşte că raţiunea trebuie să le facă între datorie şi interes sînt privite de Platon ca decizii cu privire la ceea ce este, într-un sens foarte larg, bine sau perfect (*best*), i.e. ceea ce instanţiază binele în cea mai mare măsură. Pe scurt, Platon susţine că noi trebuie să ştim ce este perfecţiunea (*best*) pentru a alege între datorie şi binele propriu“ (p. 46).

---

5 S. Sayers, *Plato's Republic. An Introduction*, Edinburgh University Press, 1999, p. 18.

6 Trimiterile se fac la cartea sa *A Companion to Plato's Republic*, Hackett, 1979.

„Dreptatea“ şi „folosul propriu“ sînt interpretate de White nu ca două noţiuni exclusive, ci ca *două feluri de bine*, i.e. un *bine ca atare (to be good)* (dreptatea e tratată ca o virtute care, dacă e posedată de un lucru, *face ca acel lucru să fie bun*) şi, pe de altă parte, un *bine pentru ceva (to be good for)* (noţiunea de „folos“ sau „avantaj“ e concepută a avea de-a face cu ceea ce e *bine pentru* o persoană sau o cetate – e un bine contingent, în sensul că ceea ce e bine pentru X poate fi rău pentru Y). Problema e, pentru White, care din aceste două tipuri de bine *precumpăneşte* în situaţiile pe care le are în vedere Platon.

După părerea comentatorului, „trăsătura cea mai caracteristică a teoriei etice a lui Platon constă în poziţia preeminentă acordată Binelui şi felului în care ea permite binelui individual să fie subsumat acestuia (Binelui)“ (p. 52). „Ideea fundamentală e că dacă putem găsi o noţiune a binelui, ca şi a societăţii sau cetăţii drepte, noţiune care să ne arate cum poate fi evitat conflictul (dintre datorie şi interes – *V.M.*) – atunci vom fi găsit o noţiune de bine şi de societate bună care e garantată de ceva mai mult decît de ceea ce ar plăcea sau ar displăcea în mod contingent oamenilor, fapt care nu are nici o autoritate în cunoaştere“ (p. 59). Or, tocmai acesta e sensul efortului teoretic din Cărţile a VI-a şi a VII-a, cărţile metafizice ale dialogului.

„Tradiţia lui Platon în etică, aşadar, conferă un loc special unui concept de bine unic, simplu, obiectiv, şi subordonează acestuia toate celelalte concepte evaluative. Aş privi această tradiţie ca separabilă de teoria metafizică cu care o leagă Platon. Dacă nu accepţi acea doctrină metafizică, atunci eşti liber să încerci să formulezi noţiunea unui bine supraordonat diferită de noţiunea platoniciană de bine *pur şi simplu*“ (p. 54).

În concluzie, după părerea lui N. White, doctrina etică a lui Platon e un gen *sui-generis* de *utilitarism* (ai obligaţia să faci ceea ce produce suma netă cea mai mare de utilitate în lumea privită în ansamblu, cu precizarea că la Platon „utilitatea“ include o varietate de bunuri morale şi ne-morale: cunoaşterea, frumuseţea, plăcerea etc.), combinat cu elemente de *intuiţionism* („metoda prin care Platon crede că putem sesiza caracterul bun al trăsăturilor cetăţii sale poate fi descrisă corect ca metoda intuiţiei“ – pp. 56-57), deşi există şi tendinţe în direcţia opusă. Acest „cvasiutilitarism“ (p. 57), cum îl numeşte White, e o teorie a binelui atotcuprinzător.

3) *Interpretarea eticii platoniciene ca „teorie a virtuţii“*. Julia Annas[7] e de părere că filosofia morală din *Republica* nu e nici pur utilitaristă, nici

[7] Referirile se fac la *An Introduction to Plato's Republic.*

deontologistă; dreptatea nu e bună numai pentru că mă face fericit, nici numai pentru că e o valoare în sine, indiferent de ce consecinţe are. Ea e, mai degrabă, un bine în sine *şi* instrumental, compatibil cu ceea ce azi numim o „teorie a virtuţii", o teorie centrată nu pe acţiune sau regulă, ci pe persoană sau caracter: „Platon nu concepe plăcerea sau fericirea aşa cum fac utilitariştii, ca fiind, adică, ceva clar şi definibil, independent de felul în care ea e obţinută (de exemplu, Thrasymachos arată că plăcerea poate fi obţinută încălcînd regulile dreptăţii – *V.M.*), ca fiind ceva ce poate fi obţinut prin intermediul oricărui mod de viaţă, oricît de nobil sau de degradant ar fi el. Şi deoarece fericirea persoanei drepte poate fi obţinută numai dacă persoana este dreaptă, fără nici un rabat, putem spune că Platon nu a apelat la temeiuri de tip egoist atunci cînd a invocat fericirea. Fericirea poate reprezenta un premiu pentru cel ce e drept, dar ea nu e un stimul pentru cel care nu vrea cu nici un chip să fie drept. Platon nu ne-a furnizat deci un temei imoral sau potenţial imoral, pentru a fi morali" (p. 328).

Platon „a schiţat genul de teorie care întemeiază, în fapt, moralitatea, şi o înfăţişează drept o dezvoltare şi o împlinire a naturii umane. Platon priveşte persoana dreaptă ca pe cineva care face acţiuni drepte fără conflict intern sau efort: acţiunile drepte sînt produsul natural al unui caracter bine dezvoltat. Deplasarea de la o teorie *centrată pe acţiune* la una *centrată pe agent* a respins ideea că o persoană poate fi dreaptă dacă ea acţionează pur şi simplu pentru că acel lucru e lucrul moral pe care *trebuie* să-l facă, punînd un gen de distanţă rece între agent şi actul stipulat de regulă... Platon ne duce spre un mod mai profund de a privi etica. Nu mai e suficient să respectăm automat regulile morale. Contează – şi contează într-un sens moral – *ce fel de persoană sîntem*" (p. 326).

4) *Interpretarea dată în acest comentariu eticii platoniciene e una mai degrabă pluralistă.* Dacă ar trebui să sintetizez tipul de doctrină etică pe care Platon pare să o susţină în *Republica*, atunci aş folosi mai multe calificative.

În primul rînd, ea ne-a apărut ca o teorie morală a *virtuţii* (centrată pe persoana morală şi pe virtuţile caracterului, şi numai secundar pe acţiuni); apoi, ea este o teorie *realistă* într-un sens *sui-generis* (platonician, i.e. în centrul ei se află noţiunea de „adevăr moral" concepută într-un sens esenţialist, opusă fenomenalismului sofiştilor); apoi, avem aici o teorie *obiectivist-transcendentă* a valorii morale, exemplificată prin celebra teorie a Formelor, toate valorile morale din spaţiul culturii fiind copii ale Formelor corespunzătoare; e, totodată, o teorie *cvasicognitivistă* a valorii morale:

valorile sînt cognoscibile raţional pînă la un anumit nivel, cel dianoetic, după care intuiţia noetică tinde să ne pună într-un contact direct – niciodată realizat efectiv de sufletul încorporat – cu Formele; în fine, doctrina morală a lui Platon e una *anticonvenţionalistă* (morala nu e pur şi simplu o mulţime de reguli convenţionale impuse din exterior agentului); Platon spune că, dacă cineva respectă aceste reguli fără a putea însă răspunde la întrebarea: „De ce s-ar cuveni să fiu drept?", atunci acea persoană ar separa moralitatea de angajamentele personale ale agentului. Şi acest lucru i se pare inacceptabil. El vede etica altfel decît ca pe un reţetar ce ar asigura respectarea automată şi impersonală a unor reguli impuse de cutumă sau de stat; el o vede mai degrabă ca pe o chestiune ce ţine de *ce fel de persoană eşti.*

Ar fi exagerat să spunem că nu există şi o dimensiune *politică* a *Republicii.* Ea se referă la şansa pe care acest tip de *analiză dialectică* o dă filosofului-rege de a „vedea" ceva din Forma dreptăţii şi de a-şi inspira faptele din această privelişte. În *Republica*, această posibilitate de a „copia" în cîmpul politicii practice Forma dreptăţii rămîne un deziderat destul de vag, dialogul concentrîndu-se pe *înţelesul* dreptăţii adevărate.

Legile, în schimb, poate fi privit ca dialogul în care Platon e tentat el însuşi să practice exerciţiul filosofului-rege: să privească „în ambele direcţii", spre Forma dreptăţii şi spre cetăţile reale, atunci cînd încearcă să modeleze, imperfect, „cetatea divină" din *Republica,* sub forma unui *proiect politic* suficient de consistent.

Anexe

Anexa 1

Interpretarea „dialogal-dramatică" a *Republicii*

„Glaucon este caracterizat de faptul că
nu poate distinge între dorința sa de cină
și dorința sa de virtute."
Leo Strauss

„*Republica* e, la un anumit nivel,
un răspuns sofisticat și plin de respect la *Norii*."
Jacob Howland

„Simbolurile sînt o prescurtare a argumentului."
Seth Benardete

„Dar arta imitației (proza, poezia, muzica, artele plastice etc. – *V.M.*), ori cu cîtă rîvnă ar lucra reprezentantul ei, nu face din nici unul dintre acești imitatori (artiști) un om înțelept. Doar știința ce hărăzește întregului neam al muritorilor *numărul* are această însușire... Dacă am desființa numărul din preocupările firii omenești, n-am putea niciodată să ajungem înțelepți în vreo privință oarecare. ... Iar cel care nu are parte de înțelepciune, care e elementul fundamental al oricărei virtuți, neputînd ajunge cu desăvîrșire bun, nu va fi niciodată fericit. Așa că sîntem absolut nevoiți *să punem la temelia tuturor lucrurilor numărul*." (Platon, *Legile*, XIII, 975-978)

În studiul său despre metodele de interpretare a textelor lui Platon[1], Jacob Howland numeşte „dialogal-dramatică“ abordarea exemplificată de autori precum Hans-Georg Gadamer, Jacob Klein şi mai ales Leo Strauss, autori influenţaţi de lectura atentă a textelor platoniciene făcută de Martin Heidegger. Dintre comentatorii mai recenţi ai acestei tradiţii, sînt menţionaţi Allan Bloom, Seth Benardete, Charles Griswold şi Jacob Howland însuşi.

Abordarea dialogal-dramatică îşi are originile în vechile comentarii eleniste şi neo-platonice, care accentuau caracterul alegoric al textelor, dimensiunea lor dramatică şi dialogală, ca şi necesitatea de a filtra totul prin prisma totalităţii operei platoniciene, văzută ca un cosmos literar.

Aceste interpretări iau în serios cercetarea a ceea ce se bănuieşte că voia să spună *într-adevăr* Platon; ele sînt interesate de momentele de ambiguitate, paradox şi *ironie* din dialogurile platoniciene, dînd atenţie cu prioritate dimensiunii *dramatice* a acestor lucrări. Prin „ironie“ (socratică) aceşti autori înţeleg capacitatea de a-ţi disimula punctele de vedere proprii atunci cînd le expui prin cuvinte sau fapte. Teza lor e că dialogurile platoniciene *indică* (*show*) ceea ce nu poate fi *spus* în mod adecvat. Ele devin un mediu de reflecţie filosofică pus la îndemîna cititorilor, iar forma dialogală e răspunsul conştient la faptul că nici un discurs nu poate epuiza conţinutul a ceea ce e indicat. „Cu ajutorul acestei forme (a dialogului – *V.M.*), ceva, care nu mai e spus, este doar indicat. E posibil, desigur, să vorbim într-o manieră plină de substanţă despre ceea ce e indicat în acest fel. Dar nici cel mai precis discurs nu poate epuiza conţinutul a ceea ce e indicat.“[2] Concluzia hermeneutică extrasă de Howland e următoarea:

> „Pentru a înţelege ceea ce e indicat într-un dialog platonician, trebuie să abordăm textul ca fiind altceva decît un tratat sau un eseu filosofic. Practicienii abordării dialogal-dramatice sînt de acord că, din anumite puncte de vedere cruciale, maniera de lectură cerută de dialoguri e cea literară, una care ar fi adecvată, de exemplu, lecturii Vechiului Testament sau pieselor lui Euripide ori Shakespeare. Aceasta nu înseamnă a nega faptul că argumentele filosofice din dialoguri ridică în faţa cititorului exigenţe interpretative care sînt distincte de acelea regăsibile în oricare din textele abia menţionate. Dar, la Platon, argumentarea filosofică e prinsă într-un bogat context literar

---

[1] J. Howland, *Methods of Interpreting Plato*, Conferinţă susţinută la Universitatea Bucureşti în 1997.

[2] W. Wieland, *apud* J. Howland, *Methods...*

şi dramatic. Din acest motiv, interpretările dialogal-dramatice sînt racordate la jocul complex dintre argumente, la structura narativă a dialogurilor şi la cele trei moduri mimetice sau imitative descrise astfel de Jacob Klein: «*mime etologice*, adică imitări ale acţiunilor în care vorbitorii se dezvăluie pe sine atît în ce priveşte caracterul, cît şi gîndirea»; «*mime doxologice*, în care falsitatea sau corectitudinea unei opinii nu este doar argumentată în cuvinte, ci şi manifestată de caracterul, comportamentul şi acţiunile vorbitorilor înşişi»; şi «*mime mitologice*... în care trama dramatică a dialogului prezintă, interpretează sau înlocuieşte un mit». Cînd ne fixăm atenţia pe interrelaţiile dintre aceste moduri mimetice sau dramatice şi nivelurile de argumentare şi naraţiune, descoperim în mod obişnuit o mulţime de tensiuni şi contradicţii. Aceste tensiuni – vizibile pentru noi, ca cititori ai textelor platoniciene, dar (presupun că) rareori vizibile pentru personajele dialogurilor – cad, de asemenea, sub categoria de ironie platonică, deoarece şi aici ceva e *indicat,* deşi nu e explicit *spus*".[3]

Lectura *Republicii* trebuie să fie, deci, precum o angajare personală într-o conversaţie socratică. Numai printr-un efort propriu se poate ajunge la ceea ce stă ascuns în spatele spus-ului. Dimensiunea *ezoterică* a dialogurilor e, de asemenea, subliniată de acest grup de comentatori: Platon ar avea o învăţătură pe care ar vrea, într-un fel sau altul, din motive diverse, să o *ascundă* în faţa celor mai mulţi. Iar dialogurile servesc drept vehicul şi totodată paravan; ele trebuie descifrate prin această cheie, precum jurnalele publicate de un disident într-o ţară comunistă. Mai mult, după unii comentatori, Platon nici nu ar fi avut vreo doctrină proprie de transmis; dialogurile ar fi doar un instrument, atent meşteşugit, care să-l ajute pe cititor să ajungă singur la concluzii relevante în problema ridicată. Altfel nu s-ar explica de ce Atenianul a scris atîtea dialoguri deschise, lipsite de orice concluzie fermă.

Să urmărim acum cîteva asemenea interpretări ale *Republicii*:

Leo Strauss. Există cititori ai lui Platon care au fost surprinşi într-un mod cu totul particular de faptul că filosoful grec nu ne vorbeşte niciodată direct din dialogurile sale. Ce putem noi şti atunci despre filosofia *lui?* Ei consideră acest fapt ca fundamental pentru decriptarea adecvată a textelor platoniciene.

---

3 Ibid.

Leo Strauss[4] face parte din această categorie. Dacă noi putem cunoaşte gîndirea unui om numai din ceea ce el a spus sau scris, atunci, citind *Republica*, nu-l auzim deloc pe Platon. Prin urmare, nu putem şti din acest dialog ceea ce gîndea Platon. În tratatele sale, Aristotel se exprimă pe sine în mod direct. De ce au scris ei – dascălul şi elevul – în stiluri atît de diferite? De ce foloseşte Platon purtători de cuvînt (Socrate, bunăoară), cînd ar fi putut să-şi formuleze nemijlocit opiniile? Poate pentru că nu avea o doctrină de transmis, iar dialogurile sale au fost menite a edifica un „monument pentru Socrate", o prezentare a vieţii acestuia ca model demn de urmat. Această ipoteză e considerată de Strauss ca „absurdă": chiar dacă ar fi aşa, dialogurile *ne spun* ceva: trăiţi precum vă spune Socrate, trăiţi aşa cum vă învaţă Socrate! Dificultatea menţionată aici (disimularea lui Platon în spatele personajelor sale) se destramă dacă introducem în joc ideea de „ironie" socratică: ironia e un anume gen de disimulare, de neadevăr. E „o nobilă disimulare a propriei valori, a propriei superiorităţi... iar în sensul ei cel mai înalt, a propriei înţelepciuni."[5] Ea presupune a vorbi diferit unor oameni diferiţi – de unde adoptarea formei dialogului.

Teza lui Strauss e clară: „Nu se poate separa înţelegerea învăţăturii lui Platon de forma în care ea e prezentată" (p. 52). Şi cum substanţa filosofică a dialogului depinde de formă, e mai important să acordăm atenţie „formei" (literare) decît „substanţei" (filosofice) (idem). De aici atenţia specială acordată de autor formei dialogale. „Modelul bunei scriituri e buna conversaţie" (p. 54), adică un text ce nu se adresează (precum tratatul) unui cititor anonim amorf, ci unor preopinenţi individualizaţi; de aceea e important să ştim cine sînt ei, ce capacităţi şi angajamente intelectuale au; tocmai de aceea e hermeneutic relevantă gestica lor, tonul vocii, detaliile cotidiene ale cadrului în care are loc discuţia, biografia lor.

Atunci cînd un autor vorbeşte numai prin gura personajelor sale, el se ascunde complet şi scrierile sale sînt opere dramatice. „Platon s-a ascuns complet în dialogurile sale." El „şi-a ascuns opiniile". „Dialogurile platoniciene sînt drame, chiar dacă drame în proză. Ele trebuie deci citite ca opere dramatice. Nu putem atribui lui Platon, fără mari precauţii, nici o afirmaţie a vreunuia din personajele sale. Ca să ilustrăm aceasta, vom spune că pentru a şti ceea ce gîndea Shakespeare despre viaţă, spre

---

4 Trimiterile se fac la L. Strauss, *On Plato's Republic*, în L. Strauss, *The City and Man*, The University Press of Virginia, 1978 (1964).

5 Ibidem, p. 51.

deosebire de Macbeth, va trebui să interpretăm aserţiunile lui Macbeth în lumina piesei ca întreg", a „faptelor" şi afirmaţiilor conţinute în ansamblul piesei. „În mod analog, trebuie să înţelegem «intervenţiile» tuturor personajelor dialogurilor lui Platon în lumina «faptelor». «Faptele» constau în primul rînd în aranjarea şi în acţiunea dialogului individual: asupra a ce fel de oameni acţionează Socrate cu intervenţiile sale? care sînt vîrsta, caracterul, talentele, poziţia în societate şi înfăţişarea fiecăruia? unde şi cînd are loc acţiunea? realizează Socrate ceea ce intenţionează? este acţiunea sa voluntară sau îi este impusă? Poate că Socrate nu intenţionează în primul rînd să propovăduiască o doctrină, ci mai degrabă să educe fiinţele umane – să le facă mai bune, mai drepte şi mai blînde, mai conştiente de limitele lor" (p. 59) – aşa cum intenţionează piesele de teatru. Şi atunci efectul e obţinut nu doar prin vorbire, ci şi prin tăceri cu tîlc ori prin fapte sugestive ale personajelor. Ele te ajută să înţelegi, să „percepi ceea ce, într-un fel, nu e spus".

> „A înţelege intervenţiile vorbite ale personajelor în lumina faptelor înseamnă a vedea cum e modificată tratarea filosofică a temei filosofice de către particular sau individual sau cum e ea transformată într-o tratare retorică sau poetică; sau a regăsi tratarea filosofică implicită în tratarea retorică sau poetică explicită. Nimic nu e accidental într-un dialog platonician; totul e necesar în locul unde apare. *Republica* lui Platon e evident înrudită cu *Adunarea femeilor* a lui Aristofan" (pp. 60-61).

În ochii lui Leo Strauss, diversitatea dialogurilor platoniciene nu e întîmplătoare; ea imită eterogenitatea fiinţei. „Multitudinea dialogurilor formează un *kosmos* are imită în mod misterios misteriosul *kosmos*" (pp. 61-62). Fiecare dialog luminează doar o parte a acestui cosmos şi, deci, trebuie interpretat în lumina *întregii* opere platoniciene.

Dintr-o asemenea perspectivă hermeneutică, dialogul *Republica* îi apare lui Strauss ca un dialog *politic*, pe linia „utopiilor politice" în care se va înscrie şi *Utopia* lui Thomas Morus (p. 61). „Republica – cea mai faimoasă operă politică a lui Platon, cea mai faimoasă operă politică a tuturor timpurilor – e un dialog narat a cărui temă e dreptatea" (p. 62). Într-o Atenă a decăderii, Platon vrea restaurarea „sănătăţii politice", făcînd cîteva „foarte radicale propuneri de reformă". Strauss tratează Cetatea Ideală a lui Platon ca pe un proiect politic practic, în contextul „circumstanţelor politice" concrete ale

epocii (lupta dintre democraţi şi aristocraţi din Atena). Irealizabilitatea ei potenţială (caracterul „ideal“) e privită nu ca o consecinţă a statutului ei de instrument epistemologic-explicativ, ci ca o iluzie practică, sugerată de faptul că la discuţie participă personaje reale (Polemarchos, Lysias, Niceratos) care au fost victimele tentativei *eşuate* a Celor Treizeci de Tirani de a instaura dreptatea în Atena. Scopul final e reforma politică: „Problema la care se reîntorc ei e aceea dacă cetatea bună e posibilă, în sensul că ar putea fi înfiinţată prin transformarea unei cetăţi reale“ (p. 119). Soluţia e: identitatea dintre filosofi şi regi (p. 123). O asemenea concluzionare, propusă de Strauss, mi se pare extrem de irealistă (dată fiind experienţa eşuată a lui Platon în Syracuza). Dacă pentru atît a scris Platon acest masiv dialog, atunci mi se pare că a făcut un efort teoretic disproporţionat de mare.

„Faptele“ îl duc pe comentator la interpretări care îmi par hazardate: discuţia din primele pagini, în care se hotărăşte rămînerea la Pireu şi începerea dialogului, îi sugerează lui Strauss o soluţie pentru ideea... dreptăţii: „Socrate nu are acum nici o şansă decît să se supună deciziei covîrşitoarei majorităţi. Votul a luat locul gloanţelor: votul e convingător numai atîta vreme cît ne sînt reamintite gloanţele. Datorăm deci conversaţia despre dreptate unui amestec de constrîngere şi persuasiune. A ceda unui asemenea amestec sau unui gen de asemenea amestec, e un act de dreptate. Dreptatea însăşi, datoria, obligaţia, e un gen de amestec de constrîngere şi persuasiune, de coerciţie şi raţiune“ (p. 64).

Relevant i se pare comentatorului „faptul“ că partea centrală a conversaţiei nu are loc „în lumina naturală a soarelui, ci, probabil, la lumină artificială“, ceea ce-i sugerează că „acţiunea *Republicii* se dovedeşte astfel un act de moderaţie, de stăpînire de sine cu privire la plăceri, şi chiar la nevoi“ (p. 64). Asemenea concluzii, derivate din „faptele“ acţiunii dialogului, mi se pare că riscă, totuşi, o superficialitate grotescă.

Nu e de mirare că, aplicînd asemenea metode de lectură, Cartea I îi apare ca o „respingere“ succesivă, ca „false“ (prin reducere la absurd), a mai multor tentative de a defini dreptatea (pp. 66-72). Sensul *elenchos*-ului, deosebit de relevant din punct de vedere dialectic, îi scapă complet lui Strauss. La fel se întîmplă cu pasajul Thrasymachos: comentatorul e mai mult interesat de simbolistica „faptelor“ acestui personaj (reacţionează violent, e tiran, e profesor de retorică etc.) decît de aserţiunile sale. Or, o asemenea lectură nu poate fi acceptată decît într-o interpretare beletristică, de suprafaţă, a dialogului. Cartea I e – sub lupa interpretării lui Strauss –

o „acţiune", ca şi Actul I dintr-o piesă de teatru[6]: „acţiunea Cărţii I constă într-o minunată victorie a lui Socrate" (p. 84). Iată detaliile:

> „Aproape că nu mai trebuie să spunem că Thrasymachos nu a fost convins deloc de către Socrate cu privire la caracterul bun al dreptăţii. Aceasta explică destul de bine îmblînzirea sa: în timp ce raţionamentele sale se dovedesc sărăcăcioase, principiul său rămîne victorios. El trebuie să fi găsit nu puţin confort în observaţia că raţionamentele lui Socrate nu au fost, pe ansamblu, superioare alor sale, deşi el trebuie să fi fost impresionat atît de înţelepciunea cu care Socrate a argumentat direct spre ţintă, cît şi de francheţea superioară cu care a admis, la sfîrşit, slăbiciunea demonstraţiei sale. Toate acestea presupun că Socrate a reuşit perfect în a-şi stabili ascendenţa asupra lui Thrasymachos; de acum încolo Thrasymachos nu doar că nu va mai încerca să pledeze – el nu va încerca nici măcar să mai vorbească" (p. 84).

A reduce substanţa filosofică, ideatică, a operei lui Platon la suprafaţa beletristică a dialogurilor, privite dintr-o perspectivă pe care el ar fi respins-o cu siguranţă (cea a pieselor de teatru), mi se pare o tentativă excentrică de a-l lectura pe Atenian.

Prezenţa capitolelor de metafizică platoniciană în mijlocul dialogului nu atrag curiozitatea lui Strauss. El tratează superficial şi în fugă acest subiect filosofic esenţial pentru acest dialog. Convingerea sa e că tema naturii filosofiei (dialecticii) discutată aici nu e decît o consecinţă a temei politice, care e centrală: drepţi sînt doar filosofii; există o „coincidenţă între filosofie şi puterea politică"; de aceea filosofia e un *mijloc* pentru realizarea dreptăţii, iar schiţarea cetăţii ideale atrage după sine necesitatea clarificării naturii filosofiei („Răspunzînd la întrebarea cum e posibilă cetatea ideală, Socrate introduce filosofia ca temă în *Republica*" (p. 122).) În realitate, mi se pare că lucrurile stau exact invers: tema centrală e tema metafizică a naturii dreptăţii, iar problema cetăţii drepte e o consecinţă politică a acesteia; e imposibil să răspunzi la întrebarea „Cum e posibilă cetatea bună?" fără a fi răspuns, mai întîi, la întrebarea „Ce sînt filosofia şi adevărul?".

Interpretarea dialogal-dramatică a lui Leo Strauss ridică, inevitabil, probleme.

---

[6] De altfel, la p. 123, Strauss vorbeşte direct de „acţiunea *Republicii*".

În primul rînd, supoziţia interpretativă fundamentală că se poate trece dincolo de ceea ce e spus, spre ceea ce e indicat, numai utilizînd metodele hermeneuticii literare sau teologice şi numai privind, prin urmare, dialogurile lui Platon ca piese de teatru, în rînd cu cele ale lui Euripide, mi se pare spectaculos de excentrică.

Mai întîi pentru că, dacă *Republica* e o operă literară, atunci relevanţa ei epistemică în ceea ce priveşte „natura dreptăţii" e minimă. Cunoaşterea furnizată de ea nu poate fi a Formei Dreptăţii, nici a ipostazei sale cea mai apropiată de Formă (ipostaza dianoetică); ea nu ne oferă decît o copie a copiei Dreptăţii, obiect al *eikasiei* – cea mai degradată formă de cunoaştere. „Poezia nu priveşte adevărul" – spune şi Strauss la p. 134. Atunci, ce e îndelungul demers din *Republica*, cu complicatele sale incursiuni metafizice? O simplă „pictare" înfrumuseţată a dreptăţii, aşa cum exista ea în cetăţile vremii? Greu de acceptat. Şi totuşi, Strauss pare să accepte: statutul dreptăţii în acest dialog e „ca acela al unei fiinţe umane pictate care e perfect frumoasă şi care e aşa numai în virtutea picturii artistului" (p. 121). O asemenea concluzie coboară însă statura *filosofică* a dialogului *Republica* la nivelul nefilosofic al opiniei.

Apoi, interpretarea lui Strauss mi se pare excentrică şi pentru că sînt convins că poţi pătrunde în „adevărul" ascuns al textului platonician folosind o *multitudine* de metode. Exclusivismul metodologic al lui Strauss e îndoielnic. De ce limbajul lui Heidegger ar fi mai apropiat de limba lui Platon şi singurul apt să-i surprindă adevărul? E uşor de văzut că limbajul lui Heidegger (sau Strauss) e la fel de îndepărtat de limbajul originar al lui Platon ca şi limbajul logicii matematice. Şi prin acesta din urmă se pot articula anumite intuiţii platoniciene abia „indicate" de text, la fel de bine (de ce nu, chiar mai bine) ca şi prin limbajul „neascunsului".

În al treilea rînd, interpretarea dialogal-dramatică a lui Strauss reduce dialogul filosofic la suprafaţa sa literară. E o abordare impresionistă sau, aş spune, fenomenologică, berkeliană, a operei filosofice: totul e la suprafaţă şi poate fi sesizat direct. Mi se pare că, în acest fel, ceea ce e esenţial – profunzimile autentic filosofice – scapă. Metoda dialogal-dramatică e o manieră de lectură pe placul literaţilor. Ea evită problemele conceptuale „grele şi complicate". E o zburdare liberă la suprafaţa textului, încîntată pe alocuri de „descoperirea" epocală a semnificaţiei metafizice cuprinse în *faptul* (banal!) că discuţia are loc „după cină" (p. 61).

Jacob Howland. Comentariul lui Jacob Howland[7], profesor la Universitatea din Tulsa (Oklahoma), este un alt exemplu de lectură cvasibeletristică a *Republicii*, sub influenţa unei pretinse „poezii filosofice a lui Platon" care ar face specificul operei sale.

„Spre deosebire de cele mai multe opere clasice ale filosofiei, *Republica* este o capodoperă literară. Ca atare, *Republica* nu poate fi pe deplin înţeleasă fără a aprecia felul în care elementele ei narative, dramatice şi mitice se sprijină unul pe altul atunci cînd făuresc şi dezvoltă temele fundamentale ale acestei opere" (p. 32).

Ca şi Strauss ori Popper, Howland vede în *Republica* în primul rînd un dialog *politic*, susţinerea unui „gen de extremism politic şi filosofic periculos" (p. 16). El crede că şi Aristotel percepe acest dialog în acelaşi mod: în *Politica* 2.1; 2.2; 7.14, Aristotel ar critica tocmai „comunismul" lui Platon.

„Aristotel presupune implicit că prezentarea de către Socrate a cetăţii ideale e menită să ofere fiinţelor umane un proiect sau model ideal pentru organizarea comunităţilor politice. *Republica* propune un program politic specific, şi tot ce este problematic sau extrem în cetatea ideală va reflecta extremismul sau nebunia politicii lui Platon" (p. 17).

Aşadar, „extremismul" cetăţii ideale ar avea un sens strict politic (e de mirare cum nu se observă că, astfel interpretat, acest extremism, într-adevăr elucubrant, îl face pe Platon *complet neinteresant* din punct de vedere practic), nu unul *epistemologico-metodologic*. Pot accepta că intenţia *de ultimă instanţă* a lui Platon e una politică („ce formă de asociaţie politică e cea mai bună", cum zice Aristotel), dar este, de asemenea, clar că metodele utilizate de cei doi sînt complet diferite: Platon dezvoltă tema cetăţii ideale în cadrul a ceea ce Aristotel va numi *episteme* (ştiinţă) sau *sophia* (înţelepciune speculativă), o cunoaştere certă despre ceea ce e necesar, căci scopul lui e elucidarea *Formei* cetăţii drepte, pe cînd Aristotel îşi plasează discursul etico-politic în sfera înţelepciunii practice (*phronesis*), care e o cunoaştere probabilă despre contingentul acţional. Platon răspunde

---

[7] Trimiterile se fac la J. Howland, *The Republic. The Odyssey of Philosophy*, Twayne Publishers, New York, 1993.

provocării politice în alt mod decît Aristotel: nu propunînd un program politic specific, fie el şi „nebunesc“, ci simulînd felul în care politicianul-metafizician trebuie să-şi elucideze, printr-o „răsucire“ a spiritului, natura adevărată a cetăţii drepte. De aceea *Republica* mi se pare, înainte de toate, un dialog *metafizic.*

În perfect acord cu Platon, Aristotel acceptă că ramura cunoaşterii care e *politica* are ca obiect principal „cea mai bună constituţie şi ce anume calităţi trebuie ea să aibă *pentru a se apropia cît mai mult de ideal*“ (*Pol.* 1288b21). Dar cele mai multe cetăţi nu se pot ridica atît de sus, şi pentru ele e de ajuns dacă se interesează de cea mai bună constituţie *date fiind condiţiile istorice reale* (subiect tratat în cărţile 4-6 ale *Politicii*); există, desigur, un interes şi pentru constituţia cea mai bună *în condiţii ideale, în mod absolut* (temă abordată în cărţile 7-8 ale *Politicii*). Primul caz e pentru Aristotel acela al discutării *empirice* şi ajustării comparative a constituţiilor diferitelor cetăţi existente; al doilea e studiul *filosofic* al cetăţii fericite ce urmează firesc analizei fericirii individuale făcute în *Etica nicomahică*. Aceasta din urmă e tot o cercetare *practică*, neempirică însă, desfăşurată în limitele *phronesis*-ului. Dar ambele abordări sînt complet diferite de ceea ce face Platon: căci ambele vizează „utilitatea practică“ („Trebuie să studiem nu doar cea mai bună constituţie, ci pe aceea care e totodată realizabilă practic“ – *Pol.* 1288b38). Aristotel se delimitează aici de Platon, care, „chiar dacă tratează probleme de politică“, „eşuează atunci cînd ajunge la probleme de utilitate practică“ (*Pol.* 1288b37). Abordarea lui Aristotel e deseori empirică şi inductivă: el nu neagă existenţa mai multor forme de democraţie ori de oligarhie care trebuie comparate şi evaluate (*Pol.* 1289a11). Platon, dimpotrivă, crede că există o singură Formă de regim politic bun şi că ea trebuie identificată prin mijloace *raţionale* (ascensiune dialectică). Această „împingere a cercetării la limita perfecţiunii“ (*Pol.* 1288b39) nu i se pare lui Aristotel adecvată, căci „scopul politicii nu e cunoaşterea teoretică, ci acţiunea“ (*EN*, I, 3). Unitatea perfectă a cetăţii platonice prin comunizarea copiilor, femeilor şi proprietăţii i se pare lui Aristotel – din perspectivă practică – o cale sigură spre „ruina“ cetăţii. Un grad mai mic de unitate e, practic, mai dezirabil (*Pol.* 2.1,2). Aristotel schimbă total cadrul de abordare a constituţiei optime, transferîndu-l din zona *sophiei* (unde îl cantonase Platon) în cea a *phronesis*-ului. Ceea ce critică Aristotel nu e „extremismul politic şi filosofic al lui Platon“, ci *metodologia* sa de abordare a problematicii politice.

Revenind la interpretarea lui Howland, aceasta plasează din start *Republica* în spaţiul hermeneuticii literare. O face mai degrabă dogmatic, pentru că valoarea literară a dialogului nu li se pare multora evidentă[8]:

> „Nu îl putem înţelege pe Platon fără a acorda o atenţie specială stilului său. Primul lucru care trebuie remarcat cu privire la dialoguri e forma lor literară neobişnuită, care pare mai adecvată jocului pe scenă decît argumentării filosofice. O asemenea lectură situează *Republica* în contextul literaturii antice greceşti şi utilizează strategii interpretative apropiate literaturii, deoarece Platon *însuşi* a privit cu siguranţă dialogurile ca o dezvoltare filosofică a tradiţiei literare greceşti. De ce a scris Platon dialoguri şi în ce relaţie stă *Republica* cu alte genuri literare? Acestea sînt întrebările care ghidează interpretarea pe care o dăm noi *Republicii*" (p. 25).

Mie mi se pare că aici se întîmplă altceva: atunci cînd nu se poate susţine plauzibil valoarea *literară* exemplară a dialogurilor platoniciene (de ce nu au rămas ele în istoria *literaturii* greceşti?), se inventează „un nou gen literar, dialogul sau drama filosofică, şi un nou tip de erou literar: filosoful" (p. 26)[9]. Asemănările *Republicii* cu comediile lui Aristofan mi se par forţate şi superficiale; aceste opere au avut destine complet diferite (unele pe scenă, altele în istoria filosofiei şi ştiinţei), care trebuie explicate prin *deosebirile* dintre ele. Că şi unele, şi altele sînt legate de Atena secolului V î.Hr., că au personaje recognoscibile şi că sînt pline de lucruri care provoacă rîsul (?), toate acestea sînt irelevante pentru identificarea lor ca gen. Că Platon *însuşi* a privit dialogurile în prelungirea tradiţiei *literare* greceşti mi se pare improbabil: Cartea a X-a a Republicii, cu cearta ei a poeţilor şi a poeziei, mi se pare cea mai bună dovadă contrară. În Academie erau chemaţi cei ce ştiu matematică, nu cei ce-l cunosc pe Aristofan.

Totuşi, Howland e convins că, în cazul lui Platon, primordială în înţelegerea filosofiei sale e decriptarea cu mijloace adecvate a naraţiunii literare:

---

8 Nietzsche vorbeşte chiar de „poezia proastă" a dialogurilor platoniciene.

9 „Rezultatul e un gen specific de dramă filosofică ce adună laolaltă comprehensivitatea şi profunzimea mitică a căutării epice, deschiderea antidogmatică şi simţul paradoxului caracteristice tragediei, precum şi detaşarea ironică ori autoconştiinţa critică specifice comediei" (p. 31).

„În *Republica naraţiunea* este mijlocul prin care Socrate articulează înţelegerea filosofică“ (p. 33). „Structura narativă a *Republicii* sugerează că dialogul poate oferi cititorilor o cale spre autocunoaştere“ (p. 34). „Procedura narativă a lui Socrate sugerează că pentru a înţelege *Republica* trebuie să oscilezi între dramă şi argument explicit“ (p. 34). „Structura argumentativă a dialogului – forma şi conţinutul cercetării – e conţinută în propria structură dramatică, ale cărei elemente includ localizarea *Republicii*, personajele sale şi faptele acestora. A vorbi şi a rămîne tăcut sînt, desigur, şi ele tipuri importante de fapte. Pe acest temei, e poate cel mai bine să descriem pur şi simplu *Republica* drept o dramă filosofică, denumire menită să capteze unitatea argumentării şi dramei în cadrul activităţii dialogale“ (p. 35).

O lectură cum a fost cea oferită de mine (ce identifică şi scoate la lumină numai trama argumentativă a dialogului) i se pare lui Howland inadecvată, deoarece „lucrările lui Platon nu sînt argumente abstrase din contextele lor conversaţionale, ci încorporează aceste contexte, care sînt pline de carnea şi sîngele personajelor“ (p. 27). Această viziune îl contrazice pe Platon însuşi, care susţine că tocmai *argumentele* sînt instrumentul specific al filosofului, nu naraţiunea şi „faptele“. Iată ce rezultă din aplicarea metodologiei „dialogal-dramatice“ la ansamblul dialogului nostru (ceea ce urmează este un rezumat al dialogului propus de J. Howland):

„Un rezumat al *Republicii*. Conversaţia începe în casa lui Polemarchos. Printre cei prezenţi se află atît persoane născute la Atena (Socrate, fraţii lui Platon, Glaucon şi Adeimantos, Niceratos, Charmantides şi Cleitophon), cît şi străini (străinul rezident Cephalos şi fiul său, Polemarchos, Eutidemos şi sofistul Thrasymachos). Bătrînul Cephalos – care şi-a petrecut anii mai tineri satisfăcîndu-şi cele mai diverse pofte, ca şi cum ar fi fost sclavul «unor stăpîni mulţi şi răi» (329d) – încarnează consecinţa ofilită a *eros*-ului tiranic. Totuşi, Cephalos nu-şi regretă tinereţea, deşi îi e teamă de pedeapsă pentru actele de nedreptate ce au rezultat din dorinţele sale. Nedreptatea şi satisfacţia erotică sînt astfel legate încă de la începutul dialogului. (*) Mai mult, Thrasymachos şi Glaucon apără asocierea pe care o face Cephalos între satisfacerea *eros*-ului tiranic şi fericire, încercînd să elibereze viaţa marcată de nedreptăţi de temerile ce-l stăpînesc pe Cephalos. *Republica* îşi pune repede bazele armăturii sale dramatice: Socrate trebuie să apere atît filosofia, cît şi dreptatea în faţa exuberantelor atracţii ale libertăţii erotice în plină floare.

În cartea I Socrate face faţă provocărilor lui Polemarchos şi Thrasymachos arătînd acestor oameni că discursurile lor, departe de a-l respinge sau reduce la tăcere pe Socrate, îi atrag în investigaţii filosofice suplimentare. Conchizînd discuţia pe care o relatează în cartea I, Socrate ne spune că «mă gîndeam să părăsesc discuţia. Dar, pe cît s-a vădit, ceea ce precedase nu fusese decît introducerea» (357a). Fraţii lui Platon îl provoacă acum pe Socrate să apere dreptatea împotriva unui argument îmbunătăţit al lui Trasymachos în favoarea nedreptăţii perfecte. Se pare că tovarăşii lui Socrate începuseră să uite de retragerea cu torţe şi de festival; au uitat şi să mănînce, şi vor uita chiar să doarmă în noaptea aceea. Dînd frîu liber discuţiei despre satisfacţia erotică, Socrate a permis dorinţei filosofice să crească din *eros*-ul prefilosofic. Tocmai *eros*-ul tovarăşilor săi de discuţie, susţinut de spiritele lor ascuţite, împinge discuţia înainte şi tempereazā pasiunile, care i-au adunat iniţial împreună, prin discurs. (**)
Ca răspuns la provocările lui Glaucon şi Adeimantos, Socrate propune să găsească, în cartea II, o cetate dreaptă în cuvinte: poate că dreptatea care va ieşi la lumină într-o astfel de cetate va clarifica, prin analogie, natura dreptăţii în suflet. Socrate se reorientează repede spre educaţia Paznicilor regimului drept. Această educaţie, care e menită să minimizeze atît modelele, cît şi ocaziile pentru exerciţiul dorinţelor care duc la nedreptate, presupune atît o revizuire radicală a tradiţiei poetico-religioase existente, cît şi un guvernămînt strict, în care cetăţenii buni sînt crescuţi şi formaţi precum animalele.
Socrate observă că, educînd Paznicii, el şi tovarăşii săi acţionează «aşa, ca într-o poveste» (376d) – remarcă ce subliniază simultan rolul lui Socrate ca personaj dramatic în dialog şi caracterul mitic al cetăţii-în-cuvinte. (***) Socrate încearcă să înlocuiască miturile hesiodice şi homerice despre zei cu mituri noi, adaptate scopului producerii unor indivizi drepţi. Fiinţele umane privesc spre zei şi-i imită, dar Socrate nu crede că zeii Olimpului, cel puţin aşa cum sînt prezentaţi de poeţi, merită să fie imitaţi. Spre deosebire de zeii Olimpului, noii zei ai lui Socrate nu se luptă unul cu altul, nu mint, nu sînt niciodată stăpîniţi de rîs, nu-şi schimbă niciodată forma şi sînt cauza tuturor lucrurilor bune pentru om, dar a nici unui lucru rău (377e-389a). Pe scurt, noii zei imuabili din cărţile II şi III se aseamănă îndeaproape cu Ideile, adevăraţii «zei» ai filosofului, pe care Socrate îi introduce în cartea V.
Ca şi Ideile, care nu sînt vii, noii zei ai lui Socrate sînt lipsiţi totodată de *eros*. Din acest motiv ei sînt excelente modele de moderaţie pentru fiinţele

umane. Totuşi, abordarea de către Socrate a educaţiei nu e consistentă în ceea ce priveşte *eros*-ul: în timp ce dreptatea cere o restrîngere a dorinţei, Socrate e de acord că educaţia presupune provocarea şi seducerea *eros*-ului prin ceea ce e intrinsec frumos: «arta muzelor... trebuie să ducă la dragostea pentru frumos» (403c).

Atunci cînd Socrate atinge un punct final la sfîrşitul cărţii III, Adeimantos protestează cum că cetatea-în-cuvinte nu-şi va face cetăţenii fericiţi, iar Adeimantos şi prietenii săi, fiind tineri, sînt, înainte de toate, interesaţi în problema vieţii fericite. Socrate e, aşadar, solicitat, în cartea IV, să apere cetatea pe care a construit-o, o cetate pe care acum o identifică cu Adeimantos (427c). Apărarea sa se bazează pe susţinerea că această cetate, la fel ca şi sufletul, e divizată în trei părţi distincte: una caracterizată prin «calcul» (*logismos*), una prin «vigoare» (*thymos*) şi alta prin «dorinţă» (*epithumia*) – şi că virtuţile fiecărei părţi şi ale întregului pe care-l formează ele – adică înţelepciunea, curajul, moderaţia şi dreptatea – trebuie găsite atît în cetatea bine orînduită, cît şi în sufletul bine orînduit. Socrate asociază acum *eros*-ul cu elementul epithumetic al sufletului şi al cetăţii tripartite (439d), ceea ce înseamnă că *eros*-ul e doar un tip de dorinţă între altele. Totuşi, nu trebuie să ne grăbim să acceptăm vreo parte a argumentării din cartea IV, deoarece Socrate spune că acea conversaţie are loc în echivalentul intelectual al întunericului (427d, 432d).

La sfîrşitul cărţii IV, Socrate intenţionează să înceapă direct o discuţie despre decăderea cetăţii. Dar e întrerupt din nou, de data aceasta de către Polemarchos. Polemarchos şi ceilalţi îl acuză de a-i fi înşelat cu un întreg fragment al argumentului: ei vor să audă mai multe despre teza sa că femeile şi copiii trebuie ţinuţi în comun de cetăţenii unui regim drept. Deoarece se referă la sex, propunerea radicală a lui Socrate va stîrni în mod firesc un interes deosebit printre bărbaţii tineri. După anumite reţineri şi destul de agitat (450aff), Socrate se lansează într-o digresiune care ocupă cărţile V-VII şi care include în imaginile Soarelui, Liniei şi Peşterii o abordare a Ideilor, a Binelui şi a naturii educaţiei filosofice. (****)

Se pare că Socrate a intenţionat iniţial să ignore temele sexului şi conducerii de către filosofi în discutarea de către el a regimului drept. Cetatea lui Adeimantos – trebuie să subliniem – nu face loc în cadrul ei filosofiei: ea e condusă de Paznici instruiţi să se ţină de «dogme» utile din punct de vedere politic (*dogmata*: 414b; cf. 412e; 413c). Ezitarea cu care Socrate abordează subiectul filosofiei rezultă, în parte, din tensiunea şi ambiguitatea din interiorul *eros*-ului însuşi, care se manifestă în special în

cadrul conflictului aparent dintre dreptate şi comunitatea politică, pe de o parte, şi gîndirea filosofică, critică, pe de alta. În particular, nu e uşor de reconciliat natura erotică superioară a filosofului (475cff, 485b-e) cu un atac simultan asupra *eros*-ului ca sursă de nedreptate şi sclavie tiranică, sau cu dogmatismul educaţional atît din cetatea lui Adeimantos, cît şi din regimul filosofic pe care Socrate îl numeşte «Kallipolis» şi-l identifică cu Glaucon (527c). Totuşi, Socrate e obligat de *eros*-ul conflictual al tovarăşilor săi, cu amestecul său viguros de dorinţe puternice şi dor sexual şi filosofic, să încerce chiar o asemenea reconciliere.

Numai în cartea VIII se reîntoarce Socrate la tema pe care intenţiona să o continue după cartea IV: inevitabila decădere a regimului drept. Această degenerare rezultă în mod concret din imposibilitatea reglementării *eros*-ului cu precizie tehnică sau cvasimatematică. Fantastic de complicata explicaţie a aşa-numitului Număr Nupţial (546a-47a) – pe care Socrate o pune în gura muzelor care ne vorbesc «în stil tragic, parcă glumind şi şuguind către noi, copiii, în fapt, cu seriozitate grăind profund» (545e) – indică faptul că, în calitate de proiect politic, Kallipolis nu e mai puţin ridicol decît analogii săi aristofaneşti, şi că a-l lua în serios ca atare înseamnă a cădea victimă unei glume platoniciene. (*****)

Revenind de la proiectul demn de rîs al unui regim filosofic, Socrate descrie în cărţile VIII şi IX jocul alunecos al unor forţe psihologice şi politice prin care tipurile existente de regimuri şi tipurile corespunzătoare de suflete se determină reciproc. Această discuţie culminează în descrierea de către Socrate a sufletului tiranic şi a profunzimilor mizeriei sale, moment în care Socrate îşi încheie, în fine, răspunsul dat laudei tiraniei aduse de Glaucon şi Thrasymachos la începutul dialogului. În acelaşi timp, ciclul degenerării pe care-l prezintă Socrate în cărţile VIII şi IX duce la concluzia că filosofia e doar un mijloc de salvare *individuală.*

În cartea X, Socrate se întoarce la problema poeziei, în particular a tragediei, pe care o asociază forţelor corupătoare menţionate înainte. Totuşi, el explorează dimensiunile filosofice ale tragediei, încheind *Republica* cu o poveste care exprimă paradoxurile tragice ale responsabilităţii umane şi ale cunoaşterii. Mitul lui Er este atît o pledoarie finală pentru educaţia filosofică, cît şi o reprezentare metaforică a profundelor probleme pe care le întîlnim atunci cînd încercăm să înţelegem ce ar însemna să dai atenţie acestei pledoarii.

Aşa cum arată acest sumar, *Republica* nu e un tratat sistematic care formulează o argumentare completă, bine finisată, ci o discuţie în plină desfăşurare,

frecvent întreruptă, ce conţine multe digresiuni şi se termină în paradox. Mai important încă, eliberarea *eros*-ului tinerilor în contextul discuţiei ce se derulează şi accentul pe reamintire la nivelul narativ al *Republicii* contrastează puternic cu restricţionarea *eros*-ului şi instituţionalizarea uitării şi vicleniei în cetatea lui Adeimantos şi în Kallipolis. În fine, faptul că prietenii mai tineri ai lui Socrate îl provoacă mereu şi că discuţia pare mereu a se termina pentru a fi reluată din nou, trebuie să ne facă să ne temem să acceptăm orice ar spune Socrate ca ultim cuvînt în legătură cu subiectul în cauză. Şi noi trebuie să-l provocăm mereu pe Socrate, deoarece argumentarea sa, pare-se, nu e nici pe departe terminată" (pp. 38-42).

Acest sumar al *Republicii* ar merita cîteva comentarii:

(*) Tema *eros*-ului – de la ipostaza sa sexuală la cea filosofică – e centrală în interpretarea „dialogal-dramatică" a lui Platon. În unele cazuri (e.g. A. Cornea), ea scoate complet dialogul platonician din graniţele filosofiei.

(**) Cartea I conţine, în interpretarea dialogal-dramatică, o „acţiune", precum orice piesă de teatru. (De altfel, Howland, Nussbaum etc. cred că „genul literar cel mai apropiat «pentru dialogurile platoniciene» e tragedia greacă" (p. 20).) În această lectură, în Cartea I, Socrate *ar fi reuşit* să-l convertească pe Thrasymachos şi să-l facă prieten al filosofiei; s-ar fi evidenţiat apoi, prin *faptele* lui Socrate, relaţia ce există între *tymos* (stăpînirea de sine) şi calităţile curajului şi dreptăţii, care sînt esenţiale pentru educaţia filosofică etc. (pp. 75-76). Argumentele platoniciene din jurul *definiţiilor* uzuale ale dreptăţii sînt transferate pe un plan secundar, nu beneficiază de o analiză atentă şi par subordonate „naraţiunii", întîmplărilor trăite de personaje. Nimic despre *elenchos*-ul socratic, despre semnificaţia intelectuală şi istorică profundă a tentativelor succesive de a caracteriza dreptatea. Platon e pus în rînd cu dramaturgii greci, dar nu se explică de ce o piesă de teatru nejucată niciodată a ajuns să influenţeze profund spirite cum ar fi Galilei şi Heisenberg. De neînţeles e şi de ce piesele de teatru ale lui Aristofan, mult mai reuşite sub aspect literar, nu au avut un destin non-literar similar.

(***) Interpretarea cetăţii ideale ca un „mit" concurent la vechea tradiţie mitologică grecească, menit să servească la educarea tinerilor în spiritul dreptăţii, privează această construcţie *dianoetică* ingenioasă de orice semnificaţie epistemologică profundă (de pildă, aceea de a servi drept cadru contrafactual pentru o aproximare raţională a Formei dreptăţii). Dacă cetatea ideală a fost doar un mit pedagogic (precum mitul oamenilor metalici sau

cel al lui Er), sînt greu de înţeles atît atenţia specială acordată lui, cît şi complexitatea sa teoretică, subliniată de mulţi autori.

(****) În interpretarea dialogal-dramatică, partea „grea“, „teoretică“ a dialogului – cea metafizică – nu poate apărea decît ca o „digresiune“. Întreaga problematică a tipurilor de cunoaştere şi a obiectelor asociate acestora (477-479), atît de bogată în semnificaţii onto-epistemologice, beneficiază de o descriere sumară de cinci rînduri şi e lăsată în banalitatea ei aparentă.

Nici o legătură nu e sugerată între analogiile Soarelui, Liniei şi Peşterii şi, respectiv, tema centrală a dialogului: dreptatea. Să fie acest celebru pasaj metafizic o simplă divagaţie, şi nimic mai mult? Greu de crezut. După Howland, „imaginile Liniei şi Soarelui clarifică ideea că ascensiunea «profetică» a sufletului spre Idei şi Bine e făcută posibilă de ramificarea relaţiilor imaginative pe întreg parcursul experienţei umane, căci aceste relaţii ne permit, într-un sens, să vedem ceea ce urmărim «prin» ceea ce e deja prezent în noi“ (p. 131).

Concluzia lui Howland pare a fi că aceste trei analogii sugerează că proiectul Kallipolis e „imposibil din punct de vedere uman“, pentru că e „prea aproape de zei“. Din acelaşi motiv e şi „omeneşte indezirabil“. Ar trebui, mai degrabă, căutat ceva „intermediar“, la dimensiuni umane (p. 148).

Dacă rezultatul dialogului e un eşec (anticipabil, de altfel), la ce bun atîta complicată strădanie?

(*****) Din nou tema irelevanţei practice a cetăţii ideale. Desigur, aceasta e prin definiţie irelevantă practic, nu trebuie să cheltuim prea multă energie pentru a ajunge la o concluzie tautologică. Dar ce fel de relevanţă are, totuşi, ea? Dacă „regimul filosofic“ al cetăţii ideale e „demn de luat în rîs“, este oare pleiada de gînditori care l-au luat în serios demnă, la rîndu-i, de luat în rîs, în timp ce doar minoritatea care l-a găsit „ridicol“ merită respectul seriozităţii?

*

În fond, metoda de interpretare *adecvată* a unei opere e impusă de natura operei. Putem aplica unui poem metodele cantitativ-matematice de analiză, dar nu vom putea nega faptul că mijloacele hermeneuticii literare sînt, aici, *adecvate*. Dacă *Republica* e o operă literară, atunci metoda interpretativă adecvată trebuie să fie una de sorginte literară – cum, de altfel, şi susţine Howland.

Dar este oare *Republica* o operă literară? Răspunsul nu e evident. Diverşi comentatori au interpretat-o aşa. *Dar a interpretat-o Platon însuşi aşa?* Mi se pare că nu. În acest din urmă caz, nu mijloacele hermeneuticii literare ar fi cele mai adecvate. Dacă scopul lui Platon nu e *evocarea* unor experienţe de viaţă, ci selectarea şi punerea unor *probleme,* ca şi discutarea raţională a întemeierii lor, atunci metodele (logice sau cvasilogice) ale argumentării sînt mai adecvate pentru a înţelege ce a vrut să spună Platon. Ele sînt conţinute tacit în textul platonician (şi sînt lăsate complet în uitare de comentatorii „dialogal-dramatici"), fiind dezvoltate explicit şi ridicate la rang de Organon al filosofiei de elevul lui Platon, Aristotel. Această succesiune spune mai mult decît eventualele calităţi literare ale textului.

În plus, Cartea a X-a, cu disputa ei dintre poeţi şi filosofi, e greu de compatibilizat cu forma pretins *literară* a dialogului. În opinia lui Platon, opera literară e un fel de retorică, opusă cu totul filosofiei. Ea utilizează un limbaj care se adresează părţii afective din noi, nu raţiunii. Ea are efecte psihologice şi morale care apelează la părţile „inferioare" ale sufletului uman, emoţiile. Ea nu are acces la adevăr, ci doar la o aparenţă de gradul al doilea. Cum ar putea dialogurile *filosofice* ale lui Platon îmbrăca o astfel de haină? Cum ar putea produce Academia – o şcoală dominată de ştiinţele matematice – o formă paradigmatică de filosofie beletristică?

Şi totuşi, ni se va spune, e evident – după formă – că avem sub ochi nu un tratat ştiinţific, ci un *dialog,* populat de personaje care se plimbă, se înfurie, se ironizează şi, mai ales, discută.

Numai că nu toate dialogurile sînt neapărat „piese de teatru". Dialogurile elenctice care se purtau în agora, menite să elucideze, uneori de dragul jocului, dificultăţile de gîndire (*dissoi logoi*), nu erau încercări cu virtuţi literare. Or, tocmai pe *acestea* le continuă Platon.

Andrei Cornea. Nu voi mai prezenta alte comentarii din aceeaşi tradiţie[10], deoarece diferenţele sînt doar de nuanţă. Mă voi referi doar la ipoteza interpretativă a lui A. Cornea[11], care urmează „principiul hermeneutic" al lui Leo Strauss, anume că filosofii au recurs adesea, din

---

10 E.g. Seth Benardete, *Socrates' Second Sailing. On Plato's Republic*, The University of Chicago Press, 1989; Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, 1986; Alan Bloom, *The Republic of Plato*, Basic Books, 1968.

11 Referirile se vor face la A. Cornea, *Platon. Filosofie şi cenzură*, Humanitas, 1995.

varii motive, la strategii de mascare a intenţiilor lor adevărate, pentru a evita anumite inconveniente practice; prin urmare, unele „dizarmonii, locuri aparent «nedereticate», semnalează punctele critice – unde se ascund intenţiile adevărate ale autorului –, şi asupra acestora trebuie să se concentreze în special atenţia cititorului inteligent“ (p. 23). Draparea filosofiei în literatură e una din aceste strategii de autocenzurare care obturează, în multe puncte, *tema* filosofică reală.

Cornea analizează mai departe scrisul lui Platon în relaţie cu cenzura, ceea ce, crede el, „poate contribui la înţelegerea mai profundă a caracterului literar şi artistic pe care îl posedă, caracter care a încîntat, dar a şi derutat atîtea generaţii de comentatori“ (p. 33).

Variate trucuri literare sînt aruncate în joc pentru a masca *tema* adevărată a dialogurilor platoniciene, inclusiv a *Republicii*: anume „iubirea şi dorul pentru Socrate, înţelese la adevărata lor valoare, ca un sentiment copleşitor şi total – evident, de natură homosexuală“ (p. 76). „În *Republica* este construită o cetate adecvată persoanei iubite“ (p. 76). Cornea e convins că în acest dialog Platon îşi nuanţează tema, adăugîndu-i „intenţia de a-l răzbuna şi de a «nimici» cetatea care îl ucisese“; această intenţie ar constitui „motorul“ întregului eşafodaj ideatic (p. 139).

Ipoteza interpretativă a lui Cornea mi se pare că împinge hermeneutica „dialogal-dramatică“ pînă la ultimele ei consecinţe: banalizarea completă a lui Platon *ca filosof*. *Republica* lui Platon cade din lista operelor capitale care au fundamentat metafizica, filosofia morală şi politică ori, poate, ştiinţa modernă, pentru a se înscrie la originile literaturii homosexuale. Această deplasare a lecturii în registrul homosexual e asociată, explicabil, cu o evidentă inapetenţă analitică – ceea ce nu reprezintă, neapărat, o virtute.

Iată motivele pentru care cred că interpretarea dialogal-dramatică poate fi „excitantă“ pentru unele spirite, dar e profund neinteresantă pentru înţelegerea grandorii intelectuale a operei platoniciene.

> „O, Adeimantos, nu sîntem, eu şi cu tine, poeţi în clipa de faţă, ci întemeietori de cetate!“ (*Rep.* 379a). „Rasa poeţilor nu e în stare, de cele mai multe ori, să deosebească binele de rău“ (*Legile*, VII, 9).

*

Pentru a ilustra varietatea interpretărilor date *Republicii*, voi reproduce în încheiere un fragment din conferinţa profesorului canadian Thomas M. Robinson, intitulată *On First Looking into Plato's Republic*[12]:

„Opiniile (cu privire la *Republica*) se distribuie într-un spectru foarte larg. Dintre cele negative, poate că lovitura cea mai puternică vine de la Karl Popper, prin influenta sa carte *Societatea deschisă şi duşmanii ei.* În această lucrare, el îi blamează pe Platon (şi pe Hegel) ca istoricişti şi duşmani ai democraţiei, ale căror opere şi idei au adus daune devastatoare gîndirii politice sănătoase şi au contribuit major la apariţia totalitarismelor, de stînga sau de dreapta, în secolul nostru. O a doua lovitură a venit din partea unor oameni precum Harold Lasky şi Alban Winspear, dar de data aceasta dintr-o direcţie recunoscut de stînga. Platon e acum blamat pentru ascensiunea fascismului. Dintr-o perspectivă uşor diferită, în care metafizica şi epistemologia *Republicii* sînt supuse unei critici aparte, oameni precum G.E.L. Owen au scris că *Republica* ar fi o carte rezultată din gîndirea încîlcită a ceea ce el numea perioada «nebunească» din creaţia lui Platon. Prietenii *Republicii* au fost, şi sînt, încă mai numeroşi decît duşmanii, deşi ei sînt prieteni pe temeiuri, uneori, foarte diferite. Plecînd de la remarcile lui Socrate că e posibil ca teoria să nu fie niciodată instanţiată, Koyré a susţinut, în anii patruzeci, punctul de vedere că *Republica* e un rafinat plan pentru reconstrucţia societăţilor din Europa postbelică (dar a fost ignorat). În secolul trecut şi în primele decenii ale acestuia, la Oxford şi Cambridge, *Republica* era văzută ca o excelentă bază pentru pregătirea conducătorilor Imperiului. Ceea ce i s-a întîmplat tînărului Winspear a fost, neîndoielnic, adevărat pentru generaţii întregi. La începutul anilor douăzeci, ca student la Oxford, a fost şocat să-l audă pe profesorul Sidgwick, în prelegerea sa inaugurală despre *Republica*, spunînd: «Domnilor, *voi* sînteţi viitorii paznici!»
În alte părţi ale Europei, o altă viziune, la fel de pozitivă, asupra *Republicii* cîştiga teren. Pentru unii educatori din Germania lui Hitler, apelul din *Republica* pentru o societate ordonată, condusă numai de oameni capabili să facă asta, suna ca o muzică îmbietoare. Aceasta însemna, desigur, interpretarea într-un anume sens a unor pasaje semnificative din

12 Conferinţă susţinută la Facultatea de Filosofie a Universităţii din Bucureşti în mai 1999.

Republica 5, pasaje care păreau să ofere idei incomod de asemănătoare ca formă cu unele doctrine promulgate de adversarii ideologici, de la Moscova, ai *Führer*-ului. Şi aceştia nici măcar nu greşeau întru totul în aprecierea lor: tocmai Cartea 5 a *Republicii* tindea să fie subiectul principal de aprobare la Universitatea din Moscova şi în alte locuri de întîlnire ale intelectualilor sovietici (în orice caz, asta s-a întîmplat pînă în 1936, cînd o schimbare bruscă în directivele cu privire la căsătorie şi la moravurile sexuale a fost anunţată susţinătorilor regimului).

După 1945, interpretările lui Platon s-au multiplicat, cu toate că două mari direcţii pot fi încă identificate. Pe una din ele pot fi puşi toţi aceia care cred că Platon ne oferă, de regulă prin gura lui Socrate, o întreagă filosofie, ale cărei argumente pot fi evidenţiate, analizate sau evaluate în ceea ce priveşte valoarea sau lipsa lor de valoare. Filosofii de la Oxford tind să intre în acest grup, ei căzînd de acord în bună măsură că Platon a cunoscut o perioadă timpurie interesantă, în care scrierile lui reflectau îndeaproape învăţătura şi stilul învăţăturii lui Socrate; apoi a fost o perioadă medie, oarecum nefericită (în timpul căreia a scris, între altele, şi *Republica*), perioadă în care a alunecat – între altele – într-o metafizică absurdă şi o speculaţie politică sălbatică; şi la urmă, un final respectabil, cînd a început să arate apreciere pentru valoarea logicii şi a limbajului. O variantă a acestui grup poate fi găsită printre urmaşii lui Leo Strauss, care identifică, de asemenea, o doctrină la Platon, dar adesea nu doctrina pe care o văd alţii acolo: oricare ar fi direcţia naturală a argumentării, un *sub-text*, mai interesant pentru fideli, tinde să fie excavat în locul acesteia, un subtext pe care Platon l-ar fi putut recunoaşte sau nu. O specie ulterioară a variantei straussiene este aşa-numita Şcoală de la Tübingen. Pentru aceşti comentatori, Platon are de asemenea o doctrină clară şi precisă. Din diferite motive, totuşi, e evident – şi deconcertant pentru cei ce nu împărtăşesc vederile Şcolii de la Tübingen – că el nu a formulat în scris această doctrină în dialogurile sale, ci a păstrat-o pentru discuţiile din sanctuarul său privat. Şcoala a crescut repede, dînd naştere la cărţi întregi despre ceea ce *nu* a scris Platon.

Celălalt grup mare de interpreţi aduce un aer proaspăt în exegetica platoniciană prin accentul pe care-l pune pe *forma* dialogală în care a scris Platon. Exponenţii extremi ai grupului sînt profesorii Woodbridge şi Randal de la Columbia University, care iau dialogurile (inclusiv cele politice) ca fiind simple expresii, într-o formă puternic dramatizată, ale conversaţiilor sofisticate ale unora dintre minţile cele mai strălucite din

societatea greacă: nu există nici o doctrină «platoniciană» sau «socratică», politică sau de alt fel, spun ei, care ar putea fi găsită acolo; nu există acolo nici un fel de «doctrină». Alţii, mai puţin extremişti, subliniază că *o anume* interpretare specifică trebuie dată *formei* dramatice în care a scris Platon, ca şi conţinutului, de altminteri, căci altfel el ar fi putut scrie în formă de tratat, ca oricare altul. Acest grup mi se pare că susţine un punct de vedere extrem de plauzibil, şi voi reveni la el...

Simpla supoziţie că dialogurile conţin o «doctrină» permite unui interpret venit dinspre politică să găsească totalitarisme de ambele culori în *Republica*, altuia – să vadă aici o doctrină fascistă, altuia – să identifice modelul reconstrucţiei postbelice a Europei. Din contră, ipoteza opusă dă posibilitatea unui alt tip de interpret să citească *Republica* sub forma unei simple conversaţii, care nu conţine în ea nici o aserţiune politică sau filosofică anume, capabilă să ne reţină atenţia mai mult decît orice altă chestiune importantă apărută în complexul nostru mediu cultural şi politic. Alţii, într-un mod oarecum mai puţin drastic, aşa cum am văzut, pleacă de la aceeaşi ipoteză opusă, pentru a investiga relaţia dintre forma dialogului *şi* conţinutul său, ambele presupunîndu-se că au o importanţă critică. Dacă această abordare e fundamental corectă, şi eu cred că este, şi dacă e, în termeni foarte generali, preferabilă abordărilor concurente, mai rămîne, mi se pare, să-i adăugăm un element critic. E un element care – printr-o frumoasă şansă – ne e oferit chiar de Socrate, atunci cînd spune prietenilor săi tineri din *Phaidon* să nu renunţe niciodată în cursul argumentării şi cînd menţionează, în *Cratylos*, cum că nu intri într-o dispută pentru a învinge, ci pentru a garanta că cel mai bun argument învinge. În vremurile recente, toate acestea iau forma tezei că într-un dialog platonician numărul de interlocutori este întotdeauna x+1, i.e. numărul personajelor plus cititorul – *noi înşine* –, care continuă argumentarea...

Măreţia *Republicii* constă nu atît în vreo mulţime de doctrine, la vedere sau ascunse, pe care ea le-ar propune, cît în capacitatea ei singulară de a ne plasa într-o lume a unei intense drame şi a unei argumentări viguroase pe teme fundamentale, ca participanţi activi, nu ca simpli spectatori. E o lume în parte de vaiet, în parte de ironie, în parte de extremă seriozitate, formulată pentru noi într-un limbaj care e la marginea poeziei. Intrînd în această lume, intrăm în miezul metodei socratice, unde problema pusă e întotdeauna deschisă cercetării ulterioare; în care căutarea celui mai bun argument, oricare ar fi rezultatul, e un imperativ permanent; în care drama şi raţiunea se înghiontesc într-o tensiune fertilă. E o lume năucitoare,

necunoscută autorilor de tratate, o lume în care riscurile şi provocările sînt mari, iar răsplata e încă mai mare. E lumea lui Socrate; lumea în care asistăm la drama vieţii raţiunii".

Lectura pe care o oferă comentariul meu nu e de acest gen. Eu cred că măreţia lui Platon nu provine din aceleaşi talente care au asigurat măreţia lui Sofocle. Platon nu a fost un Sofocle ratat. Platon, spre deosebire de Sofocle, a fost un *philosophos*, un om care a construit o „doctrină" a dreptăţii avînd ca fundal o „doctrină" ontologică şi gnoseologică generală. „Participanţi activi" la dialogul filosofic putem fi – şi sîntem, inevitabil – şi în raport cu tratatele lui Aristotel, nu trebuie să aşteptăm forma dialogală pentru aceasta. Limbajul lui Platon e, într-adevăr, *pe alocuri*, la marginea poeziei, după cum e, pe alocuri, şi la marginea logicii. Şi a fi la marginea poeziei în filosofie nu e neapărat o virtute, aceasta fiind chiar opinia marelui atenian (vezi, de pildă, *Rep.* 600e).

Cît priveşte „metoda socratică", dacă ea constă doar în a arăta că „problema pusă e întotdeauna deschisă cercetării ulterioare", iar „căutarea celui mai bun argument, oricare ar fi rezultatul, e un imperativ permanent", atunci ea se reduce la o platitudine a simţului comun instruit (şi la o teză sofistică): nu există adevăruri ultime. Credinţa lui Platon e că *există* asemenea adevăruri şi că e menirea filosofului să le descopere. Cred că metoda socratică din Cartea I e ceva mai mult decît atît: e o metodă de a discrimina *aparenţa* de *esenţă*, deschizînd astfel calea cercetării adevărurilor eterne într-o paradigmă epistemologică realistă. Forma dialogală nu joacă nici un rol în articularea acestei epistemologii antisofistice.

Nu-i poate fi atribuită lui Platon aversiunea pentru raţiune şi adeziunea la lumea „năucitoare" şi ambiguă a limbajului artistic. Căci el numeşte asta „ignoranţă", iar filosofia e antipodul acesteia:

„Numesc, aşadar, *ignoranţă* dispoziţia aceasta a sufletului care face ca el să se revolte contra ştiinţei, judecăţii, raţiunii – conducătorii ei legitimi... Aşa că hotărîm, ca o trebuinţă sigură şi de netăgăduit, a nu da nici o parte la guvernămînt cetăţenilor atinşi de această neştiinţă" (*Legile*, III, 9).

Anexa 2. Educaţia paznicilor (376d-427d)

După stabilirea structurii cetăţii ideale la începutul Cărţii a II-a, Platon se concentrează pe clasa paznicilor („paznicii auxiliari“ şi „paznicii desăvîrşiţi“), căci, în definitiv, aceştia conduc cetatea şi o apără. Or, a defini aceste clase de conducători înseamnă a indica felurile de caractere care trebuie să compună aceste grupuri, i.e. virtuţile caracteristice. Firea paznicilor trebuie să fie conformă naturii: ei trebuie să aibă simţurile ascuţite, să fie puternici, nelipsiţi de înflăcărare, să fie blînzi faţă de conaţionali şi fioroşi faţă de duşmani, dar totodată plini de abilitate şi iubitori de învăţătură (375a-376c).

Subiacentă acestei discuţii e ipoteza contrafactuală a lui Platon că într-o cetate *ideală* trebuie să ai conducători *ideali*, obţinuţi printr-o educaţie *ideală*. Ceea ce va urma exemplifică acest lucru.

376a-379a

Cum să obţii asemenea oameni? – e întrebarea lui Platon. Crescîndu-i şi educîndu-i într-un anume fel – e răspunsul. Urmărind ce scop? Nu pentru vreun folos practic-politic, adaugă, surprinzător, vorbitorul, ci pentru a atinge „scopul“ (epistemic) pe care şi l-au propus personajele dialogului şi mai ales Socrate: a vedea „în ce fel apar în cetate dreptatea şi nedreptatea“ (376d), altfel spus, cum putem obţine *definiţiile lor reale* printr-un *definiens* construit din caracteristicile cetăţii ideale. Căci întregul demers e imaginar-ipotetic (contrafactual): să imaginăm această educaţie *ideală* „cu închipuirea“, „aşa, ca într-o poveste“ (376e). Precizarea desparte definitiv ceea ce face aici Platon de ceea ce face Aristotel la sfîrşitul *Politicii* sau Platon însuşi în *Legile*: o abordare pragmatic-pedagogică a educaţiei în cetatea *realizabilă practic*.

În spiritul vremii, gimnastica e arta formării corpului; arta muzelor (*mousike*) are grijă de suflet. Şi cum iniţierea culturală se face cu ajutorul

„vorbelor“, şi cum vorbele pot purta sau ascunde adevărul, trebuie să acordăm o atenţie specială impactului educaţional al variatelor forme de cultură spirituală, mai ales celor care – vehiculînd minciuni (e.g. miturile) – riscă să pervertească sufletele în formare (377a). Ţelul educaţiei, ţine să precizeze Platon, e formarea unor caractere *virtuoase* (378e). Pentru aceasta nu trebuie sacrificat nimic: „alcătuitorii de mituri“ şi poeţii trebuie „siliţi“ să compună în aşa fel încît să plămădească firi sănătoase din punct de vedere intelectual şi moral. Într-o societate în care cărţile de bază ale educaţiei publice erau poemele lui Hesiod şi Homer, cetatea *perfectă* trebuia să cenzureze toate pasajele acestor opere care ar vehicula proaste exemple de viaţă, mai cu seamă în ceea ce priveşte comportamentul zeilor. Concret, Platon oferă aici un *ideal* „canon al învăţăturii despre zei“ (379a), menit să ghideze educaţia unor paznici *perfecţi*.

379b-383c

Într-o tradiţie culturală (Homer şi ceilalţi poeţi greci) care admite că zeii pot produce atît binele, cît şi răul, Platon vine cu un argument prin care acreditează dogma legăturii unice dintre zeu şi bine (379b-c). Zeii sînt răspunzători de toate lucrurile *bune* din lume, cele rele fiind decăderi, din pricini diferite, de la excelenţa divină. Contrariul acestei teze trebuie considerat o „greşeală“. Exemplificările concrete umplu aceste pagini. Certurile dintre zei, încălcarea jurămintelor, violenţa odraslelor zeeşti în raport cu părinţii etc. trebuie mai degrabă mascate prin tehnici subtile de cenzură voluntară. Primul canon în educaţia cu ajutorul miturilor despre zei e, aşadar, acesta:

> „Trebuie să ne împotrivim în orice chip afirmaţiei că zeul care este bun ajunge să fie pentru cineva pricină de rele şi nu trebuie lăsat nimeni, fie tînăr, fie bătrîn, să spună sau să asculte aşa ceva în cetatea sa, dacă aceasta ar fi bine cîrmuită“ (380e).

„Al doilea canon după care trebuie compus şi vorbit despre zei“ (383a) barează un obicei răspîndit printre poeţi şi oamenii de rînd, anume acela de a-i prezenta pe zei în ipostaza nedemnă a unor personaje care apar sub înfăţişări diverse, înspăimîntînd copiii, ba care chiar mint. Minciuna ţine doar de zona umanului: fie ea „minciuna autentică“ (ignoranţa interioară

cu privire la ceea ce este) – urîtă nu doar de zei, ci şi de oameni; fie „minciuna în cuvinte“, folositoare deseori omului (minciuna inventată şi exprimată public, fie pentru a ne feri de pericole, fie – sub forma mitului – pentru a ne ajuta să aproximăm un adevăr la care nu avem, altfel, deplin acces) (382a-e). Al doilea „canon“ sau „lege“ a cetăţii ideale sună aşa:

> „Zeii să nu apară drept vrăjitori fiindcă, chipurile, s-ar preschimba pe ei înşişi, şi nici ca ei să ne amăgească cu minciuni, prin vorbă sau faptă“ (383a).

Pentru că „paznicii urmează să devină oameni cu frică de cele sfinte şi divini“ (desigur, „în măsura posibilului pentru om“), „oameni ce îi vor cinsti pe zei şi pe părinţi“, ei trebuie să asimileze aceste „legi“, iar în cetatea ideală ei trebuie chiar să fie încarnarea acestora. Căci caracterele se formează, mimetic, prin internalizarea „legilor“.

386a-389a

Dar paznicii ideali trebuie să aibă şi virtutea *vitejiei*. Cum se educă ea? În acelaşi mod, prin adecvate poveşti („mituri“) modelatoare de caracter, care trebuie compuse după alte reguli obligatorii (un nou „canon poetic“): Hadesul să nu mai fie demonizat, pentru a nu stîrni frica faţă de moarte (viteaz, pentru atenieni, e cel ce nu se teme în faţa morţii, mai ales a morţii pe cîmpul de bătaie) – 386c; să nu mai fie folosite denumiri cumplite cum sînt Styx, subpămînteni, descărnaţi etc., care îi înfioară pe copii, îi fac mai emotivi şi mai slabi de înger – 387b-c; să se interzică bocetele şi jelaniile oamenilor de renume sau zeilor, căci ele sînt apanajul femeilor sau al firilor decăzute – 387d; să se cenzureze rîsul excesiv, căci e nepotrivit pentru bărbaţii aleşi, ca şi pentru zei, fiindcă vădeşte o nestăpînire de caracter – 388e etc.

389b-392c

Cumpătarea e virtutea ce urmează în dezbaterea despre educaţia paznicilor. Discuţia începe cu o subliniere a supremaţiei valorii adevărului. Totuşi, cum s-a mai spus, minciuna poate fi şi ea utilă pentru oameni, pentru *anumiţi* oameni, nu pentru toţi, anume pentru cei ce îi conduc pe

alţii: medici, conducători politici, legiuitori, antrenori sportivi etc. Gîndind oarecum utilitarist, Platon crede că minciuna e justificată în cazul „cîrmuitorilor cetăţii" dacă ea are drept consecinţă „folosul cetăţii"; în schimb, supuşilor nu li se dă voie să mintă. De ce? Nu din raţiuni utilitariste (în fond, s-ar putea spune şi despre supuşi ceea ce s-a spus despre cîrmuitori), ci pentru că numai printr-un asemenea aranjament social *artificial* „îi iese" lui Platon virtutea cumpătării: cetatea cumpătată e aceea în care „cetăţenii (trebuie) să fie supuşi stăpînilor şi să fie ei înşişi stăpîni peste plăcerile băuturii, mîncării şi iubirii" (389e). Cumpătarea e capacitatea de stăpînire „raţională" a rebeliunilor sufletului (sau a elementelor turbulente din cetate). Un „canon" specific intră şi aici în acţiune: zeii nu trebuie prezentaţi în ipostaze în care se află dominaţi de pasiuni, bărbaţii adevăraţi trebuie să fie arătaţi ca îndurînd cu tărie totul şi ca fiind indiferenţi la daruri şi bani, ca temători faţă de zei. Ilustrări din Homer concretizează pledoaria (390d-391e).

Şi dacă pînă aici (392a) s-a vorbit despre „legile" compunerii de mituri despre zei, daimoni şi eroi, mai trebuie spus cum ar trebui vorbit *despre oameni*. Fără a epuiza subiectul, ecoul Cărţii I răzbate în această discuţie: trebuie să-i educăm pe tineri într-un spirit contrar celui propovăduit de poeţii şi retorii care afirmă că poţi fi fericit şi dacă eşti ticălos, că oamenii drepţi sînt nefericiţi, că nedreptatea e folositoare dacă nu e dată în vileag şi că dreptatea e bunul altuia şi păguboasă pentru cel ce o practică. Viziunea despre *dreptate* propusă de sofistul Thrasymachos e veştejită încă o dată, din perspectivă pedagogică acum. Ea va fi obiectul unui interes special în continuarea dialogului.

392c-403c

Un nou capitol se deschide acum în ceea ce priveşte compunerea „miturilor" folosite ca instrument didactic: nu mai interesează care e conţinutul lor, ci care sînt *mijloacele de exprimare* cele mai adecvate (nu „*ce* trebuie spus", ci „*cum* trebuie spus" – 398b). Toate operele poeţilor şi povestitorilor sînt *relatări ale unor fapte* prezente, trecute sau viitoare (392d). Modurile de exprimare a acestor fapte sînt trei: istorisirea (ditirambii), imitaţia (tragedia şi comedia) şi un amestec al acestora (poezia epică) (394c). Problema centrală a acestui fragment nu e aceea, cum ar putea părea, a teoretizării genurilor literare şi a calităţii lor estetice; problema centrală

rămîne aceea a educării paznicilor (acei „artizani desăvîrşiţi ai libertăţii cetăţii“) ca fiinţe virtuoase (viteze, cumpătate, cucernice, libere etc.). Or, „omul vrednic“ nu se va preta niciodată la a fi un imitator vulgar („bărbaţi fiind, să imite o femeie, fie tînără, fie bătrînă, ori pe una suduindu-şi bărbatul“, ori pe sclavi etc. – 395d). Pe scurt, în *singura* cetate (397e) în care fiecare om nu face decît un singur gen de lucru (cizmarul e doar cizmar, nu cizmar şi corăbier etc.) *nu poate fi conceput* un om vrednic ce să se împartă, precum varii speţe de imitatori, în mai multe (397e); omul de ispravă, ca şi poetul de ispravă, se va exprima în registrul „istorisirii“ (398b). „Canonul“ educării oştenilor se completează, aşadar, cu acest detaliu de formă literară, printr-o soluţie opusă gustului comun, atras mai ales de teatru şi de poezia epică.

Dar Platon merge mult mai departe cu detaliile: îl interesează acum problema „modului de a cînta şi aceea a melodiei“ (398c). De ce, oare? Din acelaşi motiv pedagogico-moral. A evita ritmurile melodice care ar putea avea ca efect, prin ascultare repetată, moleşirea sufletului, trîndăvia, beţia incontinentă (398e). Armoniile bazate pe modul „ionic“ şi „lidian“ vor fi, de aceea, prohibite, căci ele nu sînt potrivite sufletelor războinice, ci sufletelor de cheflii irecuperabili. Aşa cum modul „canonic“ de exprimare verbală trebuia să reproducă modul de exprimare al „bărbatului adevărat“, tot aşa tipul bun de armonie trebuie să imite „vocea şi intonaţia unui bărbat adevărat“ (399a). Tipurile de armonie muzicală sînt capabile să plămădească suflete viteze sau cumpătate, ori contrariile lor. De aceea „nu-i vom păstra în cetate pe aceia care meşteresc harpe, «harpe triunghiulare» şi toate instrumentele care au multe corzi şi pot cuprinde toate armoniile“ (399d), căci ele nu sînt armoniile forţei şi cumpătării. În schimb, îi vom lăsa pe flautişti, naişti, pe cei ce cîntă la liră ori citheră (ibid.), căci aşa e „raţional“ (399e) să fie. Aici nu realizabilitatea practică îl interesează pe Platon, ci *sculptarea pe plan pur raţional*, „ca într-un vis“, a caracterului moral, imprimînd cetăţii „ritmurile unei vieţi ordonate şi viteze“ (400a):

> „Aceasta pentru ca nu cumva paznicii, fiind crescuţi cu ajutorul imaginilor în urîciune, culegînd şi păscînd, ca într-o păşune rea, în fiece zi, cîte puţin din întregul ei, să primească pe nesimţite un mare rău în sufletele lor“ (401c).

Tipurile de ritmuri sînt apoi trecute în revistă în legătura lor cu tipurile de caracter (400a-). Maniera de abordare nu e surprinzătoare, pentru că

unul din principiile educaţiei greceşti era acela al armoniei, al rezonanţei reciproce a valorilor estetice şi morale. Ritmul frumos şi armonia frumoasă dau naştere şi sînt produsul unor firi bune, ele urmînd exprimarea frumoasă şi chiar aspectul fizic şi ţinuta frumoase. Idealul grec de om e prins în această armonie:

> „Dacă s-ar întîmpla ca cineva să aibă un caracter frumos al sufletului şi o înfăţişare pe potriva sufletului, în armonie cu el, părtaşă la acelaşi model, un astfel de om ar fi cea mai frumoasă privelişte pentru cel ce l-ar putea privi“ (402d).

Virtuţile caracterului astfel educate se revarsă în toate manifestările omului, de la comportamentul pe cîmpul de luptă la cel erotic: există o iubire trupească rea şi o „iubire cuvenită“, iar aceasta din urmă trebuie normată prin „legi“ corespunzătoare (403b).

Aici se încheie discuţia privind educaţia prin arta Muzelor.

403c-412b

Urmează dezbaterea celeilalte mari direcţii pedagogice: cea întemeiată pe *gimnastică*. Platon e din nou scrupulos în descrierea reţetelor cetăţii ideale din punctul de vedere al clădirii trupurilor aşa cum se cuvine unor paznici adevăraţi; ni se oferă o paletă întreagă de indicaţii culinare, bahice, medicale. Concluzia brutală e că în cetatea din vis cei neisprăviţi trupeşte trebuie lăsaţi să moară, iar cei rău alcătuiţi sufleteşte trebuie omorîţi. Această selecţie artificială fără scrupule, de inspiraţie spartană, dar dusă la extrem, e ponderată de principiul că adevăratul conducător (nu meşteşugarii, ţăranii etc.) trebuie educat în spiritul unui echilibru între cultivarea sufletului (ce, singură, duce la moliciune şi blîndeţe) şi cultivarea trupului (ce, singură, duce la brutalitate şi duritate). Armonia lor duce la cumpătare şi vitejie, care sînt adevăratele virtuţi ale caracterului, rezultat al unei „armonizări“ între moduri de a fi extreme (pasajul evocă, *avant la lettre*, ideea măsurii juste din teoria aristotelică a virtuţii). Conducătorul de care are nevoie „statul nostru“ e „cel ce îmbină cel mai bine gimnastica cu arta muzelor“ (412a).

412c-427c

Următorul pasaj e conclusiv cu privire la cine trebuie să conducă cetatea. Sigur, cei mai plini de virtuţi. Dar aceştia sînt şi cei ce trebuie să respecte un principiu sacru: întreaga lor viaţă, imuni la ispite sau ameninţări, să facă „ceea ce este cel mai bine pentru cetate“ (412e). În acest spirit trebuie crescuţi de mici conducătorii, departe de forţa coruptivă a nedreptăţilor, şi testaţi prin supunere la suferinţe şi la tentaţii de tot felul. Numai cei ce vor rezista acestora pot deveni „paznici desăvîrşiţi“, conducători ai treburilor cetăţii. Cei mai tineri şi mai cruzi vor deveni „ajutoarele“ lor, paznicii auxiliari însărcinaţi cu paza cetăţii în faţa duşmanilor.

Această schemă a cetăţii şi aceste raporturi ierarhice trebuie întărite printr-o educaţie adecvată, prin furnizarea unor mituri anume plăsmuite. Unul din ele e prezentat chiar aici: e vorba de *mitul raselor metalice*.

Mitul acesta e menit să acrediteze ideea că toţi locuitorii unei cetăţi trebuie să se privească drept „fraţi“, plămădiţi din acelaşi pămînt, dar avînd „compoziţii“ diferite. Pe unii zeii i-au amestecat cu aur (conducătorii), pe alţii – cu argint (ajutoarele), pe alţii – cu fier şi aramă (agricultorii şi meseriaşii). Ierarhia e dată de valoarea acestor metale şi e fixă, hotărîtă de divinitate. Amestecul metalelor e de nedorit şi fatal pentru cetate (spune o profeţie), şi chiar dacă el ar apărea, cei avînd în ei aur sau argint tot la conducerea cetăţii ar trebui propulsaţi, după cum cei din fier, chiar născuţi dintr-un părinte conducător, vor fi decăzuţi la poziţia pe care o merită. Introdusă în tradiţie, această poveste ar putea, credea Socrate, să menţină unitatea cetăţii în structura ideală astfel stabilită (414d-415d).

De aici rezultă alte cîteva „legi“ pentru uzul paznicilor. Caracterul lor „ideal“ este iarăşi cît se poate de evident: nici un paznic nu trebuie să aibă avere proprie, nici casă nedeschisă oricui ar vrea să intre; ei trebuie să mănînce la mese comune şi să nu aibă de-a face cu aurul şi argintul care i-ar putea corupe; nu trebuie să bea sau să mănînce din cupe preţioase, ci să primească o simbrie strict necesară adunată de la concetăţeni (416d-417b). Acest model imaginar e departe de realităţile politice şi umane ale Atenei.

Întrebarea interlocutorului lui Socrate e firească: unde mai e atunci fericirea? Asemenea oameni, care nici măcar o simbrie îndestulătoare nu iau (ca să nu poată pleca pe cont propriu ori să-şi ia curtezane), ci doar mîncare, în schimbul serviciului lor, par mai degrabă nişte nenorociţi, nu conducători atotputernici şi fericiţi ai cetăţii.

Încă o dată reiese aici, din răspunsul lui Socrate, că demersul său e unul pur metodologic: scopul pe care îl urmăreşte e să construiască mintal *cetatea fericită,* nu să elaboreze condiţiile practice pentru ca un grup de oameni să fie fericiţi. Dacă demersul ar fi fost unul politic-pragmatic, ar fi fost nefiresc să îi „pedepseşti" astfel pe conducători. Aşa, fizionomia clasei paznicilor trebuie modelată după rigorile *conceptuale* ale exigenţelor ideale ale cetăţii drepte, în care paznicii au un rol univoc definit (420e). Sigur, ei ar putea fi descrişi şi ca în viaţa de fiecare zi, ospătîndu-se şi bucurîndu-se de viaţă. Dar aşa am scăpa din vedere „fericirea obştii întregi", care e un soi de model ideal la care paznicii şi ajutoarele lor trebuie „siliţi" să „participe" (420e-421c).

Cetatea ideală trebuie să se mai ferească de bogăţie şi de sărăcie, care ambele corup sufletul şi degradează calitatea produselor muncii. În plus, bogăţia moleşeşte la război, punînd în pericol securitatea cetăţii. Ţelul unei cetăţi e să fie unită şi fericită, nu să explodeze demografic, iar o „lege" obligă paznicii să vegheze la aceasta (423c). Principiul funcţiei unice obligă la ierarhizarea oamenilor după merit, nu după origine (423d). Iar caracterul subversiv al schimbărilor trebuie să-i îndemne să păstreze cu sfinţenie legile existente şi să evite inovaţiile (424a-d). „Educaţia în spiritul legilor" la aceasta duce, aşa încît nu e nevoie să prescrii unor bărbaţi de ispravă toate normele neînsemnate ale vieţii de fiecare zi; ele vor rezulta din fondul cultural asimilat şi din principiile generale, o dată cunoscute (425b-427a). Cu această apologie conservatoare a tradiţiei strămoşeşti se încheie „durarea cetăţii" ideale. Urmează „căutarea în interiorul ei" sau definirea dreptăţii şi nedreptăţii.

După un intermezzo în care virtuţile cetăţii (şi, în paralel, ale sufletului) sînt definite în termenii caracteristicilor cetăţii (şi sufletului) „aşezate cu mintea", Cartea a III-a reia discuţia despre constituţia cetăţii lăsată la 427c, cu abordarea amănunţită a temei abia lansate acolo, aceea a „posesiei comune a femeilor şi copiilor" (temă care, logic, „trebuia spusă în continuare atunci" – 451c).

449b-473d

La solicitarea interlocutorilor săi, Socrate reia în amănunt tema comunizării femeilor şi copiilor într-un fragment dispus aparent întîmplător în structura lucrării. Socrate îi avertizează însă că vor auzi „multe lucruri

anevoie de crezut" (450c), atît sub aspectul realizabilității practice, cît și sub acela al acceptabilității morale. Căci aici s-a procedat la un experiment ideal („i-am așezat *cu mintea*, pe bărbați, drept paznici ai unei turme" – 451d) și acum trebuie trase consecințele sale *logice* („să fim consecvenți, dîndu-le o naștere și o creștere care să-i semene și să privim dacă ne convine sau nu" – 451d). Socrate e de acord că „legile" ce vor fi propuse aici, dacă avem în vedere situația istorică reală („în situația de acum" – 452b), „vor stîrni un rîs ieșit din comun dacă ar fi puse în practică în felul pomenit" (452b), ele venind împotriva practicilor uzuale. De aceea trebuie stabilite *posibilitatea* lor și *dezirabilitatea* lor (452e).

După o argumentare destul de lungă, Socrate trage concluzia că în cetatea ideală femeile paznicilor trebuie să primească aceeași educație ca și bărbații (arta Muzelor și gimnastică) și trebuie să fie asociate paznicilor pentru conducerea și protecția cetății, deoarece, din punctul de vedere al ocîrmuirii statului, bărbatul și femeia nu au naturi distincte[1]:

> „Ajungem de unde am plecat și cădem de acord că nu este împotriva naturii să dăm soțiilor de paznici arta Muzelor și gimnastica" (456b).

O asemenea „lege" este *posibilă*, în sensul că e „conformă cu natura" (456c). Ea e greu, dacă nu imposibil, de realizat practic, deoarece legile Atenei – zice Socrate – „ocolesc, pare-se, natura" (456c). Platon pare a vorbi aici despre o posibilitate practică, adică despre o situație contrafactuală de tipul: *dacă lucrurile ar sta în Atena așa și așa (deși nu stau astfel), atunci femeile ar conduce cot la cot cu bărbații (deși nu conduc).* O asemenea legiuire este și cea mai bună, deoarece cel mai bun lucru pentru o cetate este ca în ea să locuiască cei mai buni bărbați și cele mai bune femei; or, arta Muzelor și gimnastica produc astfel de oameni (456e).

Platon numește această primă dificultate, legată de locul femeii în cetate („paznicii și paznicele trebuie să facă totul la fel"), „primul val!", sugerînd că el ne putea înghiți, dar datorită ingeniozității lui Socrate am scăpat teferi (457b).

---

[1] Este acesta un „feminism *avant la lettre*", cum afirmă unii comentatori? Nu cred. Scopul măsurilor „extraordinar de radicale" (Sayers) propuse de Platon nu e emanciparea femeilor, ci asigurarea *unității* perfecte a cetății (Annas), atît proprietatea, cît și familia fiind considerate o sursă potențială de conflict social într-o societate în care interesul cetății trebuia să domine netulburat.

„Al doilea val“ e încă mai periculos; el e stîrnit de „legea“:

„Aceste femei să aparţină, toate, în comun, acestor bărbaţi, iar nimeni să nu trăiască separat cu vreuna: şi nici ca părintele să nu-şi cunoască copilul său, nici copilul – părintele“ (457d).

E încă şi mai îndoielnic să fie o asemenea legiuire atît posibilă, cît şi bună („cea mai mare îndoială s-ar ridica în legătură cu posibilitatea sau imposibilitatea legiuirii“ – 457d). Lăsînd pentru sfîrşitul paragrafului chestiunea posibilului, Socrate pleacă aici de la „presupunerea că legiuirea e posibilă“ (458b) şi urmăreşte cum ar reglementa-o în detaliu ipoteticii paznici ai cetăţii. Ceea ce se şi face în continuare (458d-). Reglementările particulare ale unei asemenea cetăţi prevăd „căsătoriile sacre“, organizarea completă de către stat a căsătoriilor şi a relaţiilor sexuale, adoptarea unor reguli de selecţie naturală şi de eugenie (459e) etc. De ce toate acestea? Pentru că, încă o dată, scopul nostru în această dezbatere e unul singur: *să aflăm* ce sînt dreptatea şi nedreptatea (472b). Or, dreptatea cetăţii (nu a unei părţi a ei) e un fel de armonie, sănătate sau unitate a acesteia, şi e cel mai mare bine al ei (462a). Toate aceste legiuiri stranii ţintesc obţinerea unei cetăţi „în vorbe“ cît mai neînvrăjbite (459e), avînd părţile cît mai pur definite („neamul paznicilor să rămînă (prin aceste legiuiri – *V.M.*) curat“ – 460c). Binele cetăţii este ceea ce o leagă şi o ţine unită (462b); or, comunizarea averilor, femeilor şi copiilor asigură acest ideal, împiedicînd dezbinarea internă, şi chiar conflictele între cetăţile de acelaşi neam. Cîteva reglementări cu privire la război vizează menţinerea unităţii neamului grecesc în ansamblul său.

În fine, problema posibilităţii unei asemenea construcţii e pusă pe tapet (471c-). Importantă e aici distincţia dintre posibilitatea conceptuală (sau logică) şi posibilitatea practică (fezabilitatea): „Nu mă sili, deci, la aşa ceva, să arătăm că cele înfăţişate cu mintea sînt întocmai şi în faptă. Ci, dacă am fi în stare să arătăm cum s-ar putea dura o cetate *cît mai înrudită cu cea din vorbele noastre*, să spunem că am aflat posibilitatea celor cerute de tine“ (473a). Prin urmare, posibilitatea de care e vorba e posibilitatea *practică* a construirii unei asemenea cetăţi. Ea e pusă de Platon în termenii: ce condiţii trebuie introduse pentru a transforma posibilul logic („modelul“ cetăţii alcătuit „cu mintea“) în posibil practic (cetatea „pusă în practică“). Între aceste planuri va exista întotdeauna o diferenţă. Dar ceea ce e de maximă relevanţă aici e că planul posibilului logic „are mai mult de-a face cu adevărul“ (473a). Iar dialogul lui Platon e o căutare a *adevărului,* şi

doar în subsidiar a condiţiilor fezabilităţii practice. Orice fel de cristalizare a unei soluţii pe planul practicului nu e decît o *aproximare* a cetăţii „gîndite".

Ce desparte cetăţile reale de cetatea-model? Această problemă vine ca un „al treilea val", şi cel mai mare, peste interlocutori (473c): e ideea coincidenţei dintre filosofie şi puterea politică. Acesta e elementul central care face ca modelul cetăţii ideale să nu se regăsească pe deplin în realitate. Despre el va fi vorba în continuare, în paragraful despre firea filosofică (473d-) (vezi I, 1).

Anexa 3. *Legile* – un dialog politic.
O comparaţie între *Republica* şi *Legile*

> „Care va fi populaţia cetăţii voastre celei noi? Fi-va ea compusă din toţi cretanii care vor voi să se înscrie? Se pare că nu veţi primi pe toţi grecii ce se vor înfăţişa, deşi văd printre voi oameni din Argos, din Egina şi din multe alte localităţi ale Greciei. Cetăţenii de împroprietărit să fie în număr de 5040“ (*Legile*, IV, 3; V, 8).

> „Deci cetatea, redusă la esenţial, ar consta din patru sau cinci oameni“ (*Republica* 369a).

> „Legiuitorul e dator să cunoască proprietăţile numerelor sau cel puţin ale celor mai favorabile pentru stat“ (*Legile*, V, 8).

Majoritatea comentatorilor *Republicii* consideră acest dialog drept o operă *politică*. Voi încerca, în această anexă, să demonstrez contrariul, comparînd *Republica* cu *Legile*, care mi se pare într-adevăr un dialog politic[1]. Sau,

---

[1] Leo Strauss observă acelaşi lucru, dar argumentarea sa e diferită de a mea: „*Legile* e opera cea mai politică a lui Platon. S-ar putea spune chiar că e vorba de singura sa operă politică, deoarece personajul principal din acest dialog, Străinul din Atena, edifică aici un cod de legi pentru o cetate care e pe punctul de a fi întemeiată, cu alte cuvinte, exercită efectiv o activitate politică. În *Republica*, Socrate întemeiază o cetate în cuvinte, altfel spus, nu în act; prin urmare, *Republica* nu prezintă, de fapt, ordinea politică cea mai bună, ci pune mai degrabă în lumină limitările, limitele şi, o dată cu ele, natura politicii“ (L. Strauss, *Argument et action des* Lois *de Platon*, Vrin, Paris, 1990, p. 35).

pentru a nu fi prea radical, voi susţine că, dacă *Republica* e o operă politică, atunci ea e una foarte specială, una de *metafizică politică*. Teza de bază a comentariului meu a fost aceea că Platon ne oferă în *Republica* o punere la lucru a *metodei dialectice*, în faza sa matură, pentru a analiza esenţa (Forma) dreptăţii. La fel de bine putea să îşi aplice metoda la conceptul de frumos. Nu acelaşi lucru face, însă, în *Legile*. Nu acelaşi lucru face în *Omul politic*, unde aplică metoda *logică* a diviziunii pentru definirea noţiunii de om politic.

Voi compara, de aceea, specificul abordării cetăţii ideale (o temă comună în disputele politice şi juridice ale vremii) în cele două dialoguri menţionate în titlu, încercînd să acreditez interpretarea că în *Legile* ni se propune un model juridico-politic al cetăţii fericite, menit să depăşească neajunsurile „guvernămintelor existente“, pe cînd în *Republica* găsim un model cvasimatematic al cetăţii fericite (drepte), copia dianoetică a Formei dreptăţii[2]. Cetatea construită în *Legile* e o copie a acestei copii ideale.

1. Abordarea din *Legile* e una de factură istorică şi politică

Dialogul acesta politic, ulterior *Republicii*, începe cu o precizare relevantă, care lipseşte din celălalt: „să vorbim acum despre legi şi politică“ (*Legile*, I, 1). Şi, într-adevăr, despre ele se va vorbi. Ceea ce propune în detaliu Platon e un proiect de reformă politică a orînduielilor sociale existente, plecînd de la imperfecţiunile constituţiilor existente şi propunînd un experiment politic localizat undeva, într-o posibilă „colonie“ a Cretei:

> „Astfel şi acum, dacă avem nevoie să constituim în chip desăvîrşit colonia noastră, trebuie să existe înăuntrul ei un organ care să cunoască mai întîi scopul politic, cum am zis, ce trebuie realizat, apoi pe ce căi se poate realiza şi care sînt legile, precum şi oamenii în stare să-l înfăptuiască“.[3]

---

[2] Pentru părerea opusă, vezi şi M.-P. Edmond, *Le philosophe-roi. Platon et la politique*, Payot, 1991: „Presupunem că nu există o ruptură sau o schimbare radicală de orientare între cele două dialoguri, între tema filosofului-rege şi cea a legislatorului“ (p. 157). Mi se pare, totuşi, că argumentarea sa lasă impresia contrară.

[3] Platon, *Legile*, Editura IRI, Bucureşti, 1995 (trad. de Şt. Bezdechi), XII, 11. Trimiterile se fac la această ediţie.

Ceva de acest fel trebuie să fi propus Platon tiranilor din Syracuza. Abordarea factual-istorică şi politică e atît de evidentă aici, încît abia mai trebuie probată, ea fiind, de altfel, observată de comentatori. Iată numai cîteva mostre: Cărţile I şi II discută despre *cauzele* care au dat naştere, în cîteva cetăţi pe care interlocutorii le cunosc foarte bine, legislaţiei în vigoare. În speţă, legea a cărei justificare e analizată e aceea a „ospeţelor comune", adusă în discuţie de cretanul Clinias, şi aflată în vigoare în Sparta şi Creta. În tradiţia juridică a Cretei, această lege e justificată pe baza unui principiu tacit cu privire la război: toate statele (în interiorul lor şi în relaţiile cu alte state) se află într-un „război continuu"; pacea e doar un nume pentru pregătirea de război. Într-o societate războinică, mesele comune erau mijloace de a întări unitatea membrilor comunităţii civice în jurul idealurilor cetăţii.[4] Raţiunea utilitaristă a acestui principiu e explicită: „biruinţa trece la învingător toate bunurile celor învinşi" (*Legile*, I, 2); prin urmare, prosperitatea socială şi culturală a cetăţilor se bazează pe o bogăţie astfel dobîndită. Oricît ar fi de brutală, aceasta era o *stare de fapt*.

Personajul numit *Atenianul* vede totuşi neajunsuri în această judecată: bunul legiuitor nu va considera că binele cel mai mare al unui stat, criteriu ce orientează toată legislaţia lui, e războiul (I, 4), ci, mai degrabă, realizarea virtuţilor omeneşti şi divine (I, 6). Adevăratul legiuitor, acela care cunoaşte „spiritul şi înţelesul deplin (al legilor)", spre deosebire de magistratul de rînd (purtător doar al „opiniei adevărate"), va organiza *conform raţiunii* ansamblul cetăţii. Metoda sugerată de *Atenian* ne-o aminteşte pe cea din *Republica*: a face lista „legilor" ce au drept scop formarea variatelor virtuţi, în primul rînd a celor patru virtuţi cardinale (I, 7). Dar scopul şi articularea

---

4 „La Sparta, toţi cetăţenii trebuie să ia masa în comun şi nu sînt scutiţi de această obligaţie decît dacă sînt reţinuţi de un sacrificiu pe care trebuie să-l facă sau de o vînătoare care s-a prelungit. Ei se reunesc la mese de circa cincisprezece bărbaţi, pentru a lua o masă frugală, moderat udată cu băuturi – admiterea într-un grup de convivi fiind supusă votului unanim. Tinerii asistă adesea la aceste mese comune cu scopul de a se instrui urmărind comportamentul adulţilor, ascultînd istorisirile unor fapte frumoase şi discuţiile despre afacerile statului. Fiecare spartan participă la cheltuielile acestor mese comune. Astfel, la Sparta ca şi în Creta, mesele comune funcţionează ca un fel de adunări civice. Trebuie totuşi observat că această convivialitate totală nu a funcţionat bine decît în epoca arhaică" (R. Lonis, *La cité dans le monde grec*, Nathan, 1994, pp. 177-178).

demersului sînt, aici, complet diferite: ele se menţin constant la nivel istorico-empiric (se evocă habitudinile educaţionale din Sparta, se caută exemple de legi care se referă la folosul plăcerilor, se compară legislaţiile cunoscute etc.); scopul e acum „îndreptarea" unor prevederi legale inadecvate (I, 7); în fine, Cartea a II-a trece în revistă şi unele reforme ale artei Muzelor şi gimnasticii în vederea mai bunei educări a unor caractere virtuoase. Şi, cu toate că ni se vorbeşte şi aici de „silirea" poeţilor să evoce numai părţile frumoase ale personajelor etc., *recomandările se menţin în zona fezabilului*, cu exemple comparative din Egipt, Italia sau unele state barbare.

Concluzia practică a interlocutorilor e că ospeţele comune sînt acceptabile în noua cetate şi că pot fi reglementate dacă sînt controlate şi dirijate spre descoperirea şi formarea caracterelor, iar nu spre desfrîu. Beţia „cu măsură" e o beţie acceptabilă; dacă e excesivă, e preferabil să adoptăm legea cartaginezilor care interzice consumul vinului de către anumite persoane cu responsabilităţi, în împrejurări care ar putea afecta fericirea comună (II, 14).

„Legile" din cetatea ideală a *Republicii* sînt ipostaze împinse la limită ale prevederilor juridice din *Legile*. De pildă, comunizarea femeilor şi copiilor din *Republica* e o trecere la limită a unor reale reglementări şi tradiţii spartane (şi cretane), considerate de Platon ca superioare celor ateniene:

> „Voi (cretanii) vă asemănaţi mai mult cu nişte soldaţi sub corturi decît cu nişte cetăţeni. Tineretul vostru este ca o herghelie de mînji ce pasc împreună într-o pajişte cu un singur păstor comun. Părinţii n-au drept, la voi, a smulge copilul din societatea celorlalţi cu tot caracterul lor sălbatic şi brutal, de a-l creşte în casa părintească, a-i da un educator particular şi de a-l forma alintîndu-l cu mîngîieri şi slujindu-se de celelalte mijloace potrivite în educaţia copiilor" (*Legile*, II, 10).

Sau: *Atenianul* îl întreabă pe cretan cu ce scop s-a dat în Creta legea ce reglementează ospeţele comune, exerciţiile de luptă şi felul de arme (I, 1). Iar cretanul îi explică geneza acestei legi şi a instituţiilor asociate prin *cauze* sociale şi naturale: relieful accidentat al Cretei a impus armele uşoare; starea permanentă de război a impus mesele comune etc. (I, 2). Aici procedura nu e de tipul: stipulez anumite condiţii (ideale) privitoare la structura cetăţii (e.g. eliminarea proprietăţii private, armonia perfectă între cetăţeni şi grupuri de cetăţeni, unicitatea funcţiei asociată cetăţeanului sau grupului de cetăţeni etc.) pentru a obţine, în final, o *definiţie de tip genetic*, deosebit de „pură", a

virtuţii dreptăţii. Dimpotrivă, se pleacă acum de la constatarea unei stări de fapt istorice (o anumită legislaţie şi anumite neajunsuri înregistrate în experienţa guvernării) şi se încearcă determinarea *cauzelor* care au provocat-o (e.g. mentalitatea că starea naturală a unei cetăţi e starea de război („binele unui stat e războiul")). Observaţia că o cetate se află într-o „stare de război continuu" e o *generalizare empirică* şi indică faptul că cetăţile reale nu pot fi niciodată drepte în sensul definit în *Republica*.

„Legile" cetăţii ideale din *Republica* sînt stipulări ale participanţilor la acel dialog pentru a obţine în final o elucidare a *naturii* dreptăţii (nedreptăţii), pe cînd legile din *Legile* sînt fire în ţesătura juridică a unui model istoric, realizabil în circumstanţele epocii (I, 6).

2. Cetatea ideală din *Republica* e un model „matematic" al armoniei sociale

„Învăţaţii spun că Cerul şi Pămîntul, zeii şi oamenii trăiesc în unire, prietenie, armonie, înţelepciune şi dreptate, de aceea Universul acesta se numeşte Cosmos şi nu haos, şi nici neînfrînare. Sînt de părere că tu nu te gîndeşti la acestea şi, deşi eşti atît de învăţat, nu-ţi dai seama că egalitatea geometrică are mare putere şi printre zei, şi printre oameni" (*Gorg.* 508a).

Teza comentariului nostru e că în *Republica* avem nu atît un model de inspiraţie istorică al cetăţii drepte, cît unul *de inspiraţie* matematică, asemănător modelului cerului realizat de astronomia matematică. *Republica* a fost terminată, probabil, în anul 375 î.Hr., în perioada *metafizică* a lui Platon, o perioadă de succese matematice în care Hippocrates, Archytas, Eudoxos şi Platon însuşi au rezolvat problema duplicării cubului[5], o perioadă îndepărtată de prima sa experienţă politică nereuşită la Siracuza (398 î.Hr.), ca şi de celelalte două tentative ce vor urma (în 367 şi 361 î.Hr.). Nu mi se pare nefiresc, prin urmare, să cred că Platon a încercat acum să rezolve problema dreptăţii (armoniei sociale) „ca pe o problemă de geometrie", după cum va încerca să o rezolve în *Legile*, la sfîrşitul vieţii, ca pe o problemă *legislativă*.

Ce înseamnă, la Platon, a pune şi a rezolva o problemă de geometrie? Geometria nu avea încă forma ipotetico-deductivă euclidiană. Demonstrarea unei probleme însemna construirea, pe datele de bază, a unei figuri

---

[5] D. Fowler, *op. cit.*, p. 114.

geometrice auxiliare, în cadrul căreia urma *să apară* rezultatul (*diagramma* înseamnă, ambiguu, atît figură geometrică, cît şi demonstraţie)[6]. Construcţia ca atare formează aici demonstraţia.

Universul fizic e tratat apoi, prin introducerea unor ipoteze simplificatoare ideale, ca o figură geometrică, tocmai pentru a face să-i apară armonia, perfecţiunea interioară. Platon postulează, pentru aceasta, în *Timaios*, ipoteza contrafactuală că Lumea e un corp viu, corpul fiind un solid perfect: o sferă. Sufletul Lumii, sursa mişcării sale, este format din două mari cercuri ale sferei care se intersectează în două puncte diametral opuse (punctele echinocţiale). Primul are mişcarea uniformă a sferei în evoluţie, mişcarea diurnă de la est la vest, comună tuturor corpurilor cereşti. Al doilea cerc, oblic în raport cu primul, are o mişcare în sens opus şi antrenează şapte cercuri inegale ale căror durate de revoluţie nu sînt egale şi care sînt plasate faţă de Terra la distanţe conform progresiei duble (sînt cercurile celor şapte planete: al Lunii, al Soarelui, al lui Venus, al lui Mercur, al lui Jupiter, al lui Marte şi al lui Saturn).

Corpurile lumii sensibile, spre deosebire de cele cereşti, sînt compuse din patru elemente: Pămînt, Apă, Aer şi Foc. Ele sînt formate din particule care au forme poliedrice convexe regulate: hexaedru sau cub – pentru Pămînt, icosaedru – pentru Apă, octaedru – pentru Aer, tetraedru – pentru Foc (*Tim.* 53c-56e). Ele se pot combina după reguli geometrice[7]. Ideea e reluată cu al cincilea element, eterul, în *Legile*:

> „Potrivit raţiunii fireşti, trebuie să admitem că există cinci corpuri solide, din care se poate plăsmui tot ce e mai frumos şi mai de seamă pe lumea asta, pe cînd toată materia cealaltă are doar o formă. Cinci fiind numărul corpurilor, cată să recunoaştem că unul din ele e focul, altul apa, al treilea aerul, al patrulea pămîntul, iar al cincilea eterul, şi după felul în care în alcătuirile lor precumpăneşte cutare sau cutare din aceste elemente, iau naştere tot felul de vieţuitoare de toate neamurile" (*Legile*, XIII, 381).

Nota distinctivă a divinităţii sau a corpurilor cereşti apropiate de divin este că sînt mişcate de o inteligenţă cosmică, după legi matematice desăvîrşite, aceleaşi peste tot, care creează o „armonie" demnă de admiraţie

---

6 Vezi un exemplu în Fowler, *op. cit.*, pp. 32-39.

7 Cf. E. Barbin, M. Caveing (coord.), *Les philosophes et les mathématiques*, Ellipses, Paris, 1996.

(un *kosmos*). Cele ce se mişcă haotic, „fără regulă, fără chibzuinţă, fără uniformitate“ au la bază impulsurile „nechibzuinţei“ (*Legile*, X, 8).

Modelele matematice ale armoniei cereşti sînt ştiinţa cea mai înaltă despre natură şi divinitate şi cea mai aptă să facă pe cineva înţelept şi bun (XIII, 977-979). Nu e întîmplător că Platon le vede aplicaţiile şi la domeniul dreptăţii sau al frumosului moral, dacă vrem să le cunoaştem şi pe acestea în esenţa lor:

> „Dar lucrul cel mai de seamă e că *în număr e temelia tuturor bunurilor* şi, pe de altă parte, nu e pricina nici unui rău. Lucrul e uşor de constatat şi se va vedea numaidecît. Aşa, de pildă, orice mişcare nechibzuită, fără rînduială, lipsită de cuviinţă, de ritm şi de armonie, şi toate cele întinate de vreun rău oarecare, sînt lipsite de orice număr, şi la acest lucru cată să ia aminte cel care vrea să-şi sfîrşească viaţa într-un chip plăcut lui Dumnezeu. Căci binele, *dreptatea* şi frumosul, nimeni, dacă e lipsit de opinia adevărată, nu le poate cunoaşte, dacă nu-şi dă seama de *esenţa lor numerică* în aşa fel încît să se poată convinge atît pe el însuşi, cît şi pe alţii“ (*Legile*, XIII, 978).

Analogia făcută aici între construcţia matematică a Cerului şi cea a dreptăţii e edificatoare. În *Republica*, dreptatea, ca şi cumpătarea, „este un fel de *kosmos*“ (*Rep.* 430e), o „armonie“ funcţională a părţilor cetăţii şi a părţilor sufletului, iar nedreptatea e „dezbinarea celor trei părţi“ (*Rep.* 443e; 444b). Platon face, în *Republica* 369a, un exerciţiu de combinatorică a „elementelor“ pentru a defini dreptatea, perfect analog exerciţiului de combinatorică a elementelor naturale din construcţia Cosmosului fizic evocată mai sus (evident, fără ingrediente geometrice sau calculatorii; analogia e la nivelul *metodei* de argumentare). Căci chiar aceasta e menirea filosofului: avînd a face cu „ceea ce e divin şi supus ordinii“, devine el însuşi o fiinţă „supusă ordinii“ („în măsura în care aceasta este posibil pentru un om“), ba, mai mult, „împlîntă acele tipuri pe care le vede dincolo (în lumea ordonată a Formelor – *V.M.*) în caracterele oamenilor, atît în viaţa privată, cît şi în cea publică“ (*Rep.* 500d). Fiinţa umană, ca şi societatea, fac parte din ansamblul armoniei divine[8].

---

[8] O intuiţie similară întîlnim la J.-P. Vernant: „Guvernat de legea *isonomiei*, universul social capătă forma unui *cosmos* circular şi centrat, în care fiecare cetăţean – fiind asemenea tuturor celorlalţi – va avea de parcurs întregul circuit, ocupînd şi cedînd succesiv, în conformitate cu scurgerea ordonată a timpului,

„Căci raţiunea, deşi frumoasă, însă fiind înceată şi calmă, firul ei are trebuinţă de legături, pentru ca firul de aur să poată conduce pe celelalte. Modul acesta de a ne reprezenta pe fiecare din noi ca o maşină însufleţită păstrează virtuţii toate drepturile sale, explică ce vrea să zică superior sau inferior sieşi şi ne face a înţelege că atît orice om, cunoscător priceput al acestei mişcări interioare, trebuie să trăiască potrivit cu această cunoştinţă, precum şi orice stat trebuie să consfinţească cunoştinţa aceasta – fie că i-a inspirat-o un zeu, fie că o are de la vreun om care va fi descoperit-o el însuşi – ca lege a administraţiei sale lăuntrice, cît şi în legăturile sale cu celelalte state“ (*Legile*, I, 13).

Lumea sensibilă redusă la esenţial e formată din cinci elemente. În mod analog, cetatea, „redusă la esenţial“, e formată din „patru sau cinci“ elemente (oameni) (*Rep.* 369e)[9]. Fiecare om are anumite nevoi raţionale care trebuie satisfăcute prin interacţii reciproce (*Rep.* 369b). Fiecare om are doar o funcţie caracteristică (370c). Între aceste elemente există relaţii de interacţiune reciprocă (schimb de produse şi activităţi) analoage celor geometrice dintre figurile elementare.

Dar, într-o asemenea cetate minimală, nu se poate asigura o corespondenţă între funcţiile existente (prea puţine) şi nevoi. De aceea ea trebuie extinsă; trebuie construit analogul figurii geometrice auxiliare. Se

---

toate poziţiile simetrice care compun spaţiul civic“ (*Originile gîndirii greceşti*, p. 131). Dar şi la L. Robin: „Individul este microcosmul pentru care cetatea reprezintă macrocosmul, modelul său. Însă, la rîndul său, aceasta este tot un microcosm, o imitaţie a lumii, realizată de oameni care ştiu precis ce aspecte matematice şi muzicale posedă această lume. În cele din urmă, macrocosmul care este lumea constituie, de asemenea, o imagine; căci Zeul care a creat-o a avut un model, lumea inteligibilă“ (*Platon*, p. 239).

[9] În ciuda unei interpretări care, pe ansamblu, mi se pare superficială, Michel-Pierre Edmond observă judicios că oamenii din cetatea ideală sînt *indivizi oarecare*, abstracţi, nu indivizi bio-sociali, circumscrişi istoric: suprimarea proprietăţii private echivalează, după acest autor, cu „suprimarea dorinţelor“ legate de posesiune; „ceea ce înseamnă, în cele din urmă, că se suprimă şi sursa, anume corpul! Pe scurt, paznicii nu mai au corpuri! Ceea ce rămîne nu mai este, pentru fiecare din ei, decît o parte dintr-un mare corp care nu aparţine nimănui... Abordarea cantitativă reduce paznicii la *echivalentul unor puncte geometrice*“ (*Le philosophe-roi, Platon et la politique*, Payot, 1991, p. 89).

vor stipula în noua cetate ţesători şi cizmari, dulgheri, fierari, neguţători, precupeţi, navigatori etc., şi chiar un surplus de produse, pentru a permite existenţa schimbului între cetăţi („să producă nu numai cele necesare", 371a). Dar nota distinctivă a acestei cetăţi, „care a crescut îndeajuns", rămîne aceea că e făcută „pentru satisfacerea necesarului" (373b), adică imaginînd funcţii (activităţi) numai pentru satisfacerea nevoilor raţionale ale membrilor cetăţii. Viaţa unei asemenea comunităţi va fi destul de austeră (372a-d). Totuşi, ea e numită „cetate sănătoasă" sau „cetate adevărată" (372e) tocmai pentru că nu depăşeşte „hotarul necesarului". În cadrul ei, dreptatea şi nedreptatea sînt greu vizibile şi, de aceea, probabil, Adeimantos le localizează – greşit, în acea fază a discuţiei – într-o anume nevoie (372a).

O cetate în care nevoilor raţionale ale oamenilor li se adaugă nevoile iraţionale (locuinţe de lux, mîncăruri sofisticate, curtezane, muzici, coafură, armată etc.) va fi o „cetate de lux" sau o „cetate a porcilor" – mult mai aproape, totuşi, de aparenţa unei cetăţi reale, şi în care, crede Platon, „am putea *vedea* degrabă în ce fel pătrunde dreptatea şi nedreptatea" (*Rep*. 372e); am putea *vedea*, în această construcţie raţională, teorema căutată. „Cetatea luxului" stă sub semnul „depăşirii hotarului necesarului", ceea ce ne duce cu gîndul la războaie de cucerire şi jafuri, la existenţa unei oştiri regulate, a meseriei de ostaş, supusă şi ea principiului *oikeiopragiei* – ceea ce înseamnă că vom avea o clasă specializată de războinici („paznici auxiliari"), care nu fac nimic altceva. Aceştia ar trebui, pentru ca funcţia lor să fie împlinită, să fie imaginaţi cu o serie de adecvate calităţi: înflăcărare, iuţime, forţă, fire filosofică (*Rep*. 374b-376c). Descrierea strategiei de educaţie ideală a acestor paznici ideali (ignorînd aproape total alte elemente fundamentale de legislaţie, atît de prezente în discuţiile istoricilor, în *Legile* sau în *Politica* lui Aristotel) se face tocmai pentru a facilita atingerea ultimului scop urmărit aici: definirea *virtuţii* dreptăţii (376d-).

„Cetatea luxului" e formată dintr-un număr mare (dar neprecizat – o dovadă în plus că interesul practic-politic e minim) de indivizi, fiecare avînd anumite nevoi raţionale şi iraţionale; fiecare individ are, totodată, o singură funcţie în cetate (acesta e principiul *oikeiopragiei*); nevoia iraţională („ne-necesară") de hrană de lux duce la nevoia iraţională de terenuri agricole suplimentare, care duce, în mod logic, la necesitatea cuceririi unor pămînturi vecine, adică la război, ceea ce, la rîndu-i, presupune „o întreagă armată", ceea ce – în combinaţie cu principiul *oikeiopragiei* – presupune o clasă specializată de paznici (373b-374b). Cam aceasta e geneza *logică* a cetăţii ideale din *Republica*. În cadrul ei va fi definită o *armonie* desăvîrşită

(*dikaiosyne*). Ipotezele simplificatoare ideale propuse de Platon au fost prezentate în III, 5.

Dimpotrivă, aerul pe care-l respiră *Legile* e complet diferit. În loc de o ipotetică şi contrafactuală combinatorică a indivizilor, asemănătoare celei a elementelor Cosmosului, avem aici o explicaţie genetică (istorică) a naşterii cetăţii, prin reîntoarcerea „la originea timpului aproape infinit" cînd „s-au întemeiat cele dintîi societăţi" şi legi (*Legile*, III, 1). În locul unicei cetăţi minimale, găsim la aceste origini istorice „un număr uimitor de state", multe din ele nimicite între timp, care şi-au schimbat pe parcurs forma de guvernămînt, moravurile, bunăstarea. Abordarea descriptiv-istorică e izbitoare şi e complet străină construcţiei ipotetice („aşa, ca într-o poveste") din *Republica*. În timp ce în *Republica* lipseşte orice încercare de explicare *cauzală* a naşterii cetăţii, aceasta e, prin contrast, marca demersului din *Legile*: „Să încercăm a descrie, dacă e posibil, *cauza* acestor prefaceri: poate că ne va arăta formarea şi dezvoltarea guvernămintelor" (III, 1). Invocarea „potopului", a „singurătăţii imense şi înspăimîntătoare" a perioadei postdiluviene, a trăsăturilor vîrstei de aur, a primelor forme de guvernămînt: patriarhatul, aristocraţia (monarhia) etc., ca şi constantele raportări la guvernările Spartei, Cretei, Atenei, chiar şi ale unor cetăţi barbare – toate acestea îndepărtează complet această abordare de hieratismul logic al paginilor din *Republica*. Judecata nu se aplică în *Legile* „unor presupuneri vane, ci unor fapte reale şi certe" (*Legile*, III, 5).

Desigur, există unele asemănări de suprafaţă între demersul din *Republica* şi cel din *Legile*: în ambele se construieşte o cetate ideală, „prin raţiune", „prin convorbiri" (*Legile*, III, 15), dar în timp ce în cel din urmă dialog proiectul propus are toate datele unui model implementabil („poate mă voi servi de constituţia aceasta pentru statul viitor" – III, 15), în primul există conştiinţa nerealizabilităţii sale practice. În timp ce în *Legile* avem un proiect politic propriu-zis, în *Republica* avem o „lămurire a *ce* anume *este* (dreptatea)" (*Rep.* 368c). În particular, în timp ce în *Republica* principiul *oikeiopragiei* e de o precizie şi o rigiditate logice extreme, în *Legile* el reapare, dar într-o ipostază *aproximativă*, sub forma unor prevederi legale care pedepsesc practica, reală şi, probabil, inevitabilă, a exercitării „mai multor meserii deodată" (*Legile*, VIII, 11).

3. Față de „modelul nemuritor“ din *Republica*, cetatea ideală din *Legile* se află „pe treapta a doua“

În *Legile*, statul ideal din *Republica* reapare episodic. În V, 9-10, „cugetînd şi experimentînd“ în căutarea „constituţiei ce vrem a întocmi“, ni se propune metoda de elaborare a unor constituţii alternative, între care diferitele cetăţi vor putea să aleagă. Dintre ele, una va fi „forma politică cea mai bună“, dar *nu aceasta* e obiectul de studiu al *Legilor*: e vorba, anume, de „cetatea ideală“ care realizează cel mai înalt grad posibil de unitate (are o structură care „face statul cît mai unitar posibil“). Un asemenea caz este însă unul cu evidenţă *ideal*, căci e gîndit printr-o serie de măsuri inaplicabile, *stricto sensu*, în lumea grecilor: comunizarea femeilor şi copiilor, a proprietăţilor funciare şi a bunurilor personale, omogenizarea absolută a percepţiilor şi opţiunilor printr-un trai în comun („ca toţi cetăţenii să-şi închipuie că văd, că aud, că lucrează în comun, că toţi aprobă şi dezaprobă în unire aceleaşi lucruri, că bucuriile şi durerile lor se rotesc în jurul aceloraşi sentimente“) etc.

Evident, un asemenea stat „perfect“ („modelul acesta nemuritor“) nu poate fi decît unul în care locuitorii înşişi sînt perfecţi, adică „divini“, supraumani, „zei sau copii ai zeilor“, iar viaţa lor e „*complet* fericită“. Gradualizarea introdusă de Platon în acest context nu trebuie să ne scape din vedere: căci noi, oamenii, trebuie „să ne apropiem de (acest model de guvernămînt) *atît cît se va putea*“. „Statul ce am întreprins a întemeia (în *Legile* – *V.M.*) va fi foarte puţin deosebit de modelul acesta nemuritor“, dar *va fi*, totuşi, deosebit. În raport cu modelul „divin“ din *Republica*, proiectul politic din *Legile* trebuie aşezat „pe treapta a doua“. Despre această copie imperfectă a cetăţii ideale din *Republica* e vorba în dialogul *Legile* („dar acum (în acest dialog – *V.M.*) să vorbim despre al doilea, care este şi cum se orînduieşte“).

Într-un asemenea model realizabil practic „legiuitorul se va mărgini deci la posibil şi nu va vrea imposibilul, nici nu va încerca ceva inutil“ (*Legile*, V, 12). Prin urmare, legile edictate în cetatea aflată „pe treapta a doua“ vor fi doar *copii* palide ale *legilor perfecte* din cetatea de pe treapta întîi, legi pe măsura imperfecţiunii oamenilor. De exemplu, în locul legii „bunurilor de orice fel comune“ şi a prohibirii totale a proprietăţii din cetatea „de pe treapta cea mai de sus“, vom avea o lege care stabileşte un număr fix de familii (5040), care îşi împart între ele pămîntul şi locuinţele,

în anumite condiţii juridice explicite, fără a-şi lucra, însă, pămînturile în comun („fiindcă, cum s-a spus, ar fi să se pretindă prea mult de la nişte oameni născuţi, hrăniţi şi crescuţi aşa cum sînt astăzi"), dar avînd conştiinţa comunităţii căreia îi aparţin („lotul care i s-a dat este tot pe atît al statului ca şi al lui", iar acest pămînt este „patria sa" şi trebuie venerat ca o mamă; surplusurile de bogăţie trebuie predate statului). Aşadar, locul posesiei şi exploatării comune a pămîntului din cetatea divină e luat aici de o distribuţie egală a pămîntului:

> „Din acest loc, ca dintr-un centru, se va împărţi cetatea, împreună cu teritoriul ei, în douăsprezece sectoare echivalente, făcînd mai mici pe cele cu pămînt mai bun şi mai mari pe cele cu teren rău. Toate împreună se vor împărţi în 5040 de loturi, fiecare lot în două parcele (care, reunite, vor forma lotul fiecărui cetăţean), una situată aproape, cealaltă departe de oraş, cea dintîi pornind dinspre oraş, cealaltă plecînd de la hotare, şi tot aşa toate celelalte. La distribuţia loturilor se va ţine seama de buna sau reaua calitate a pămînturilor, cumpănind rodnicia unui cîmp faţă de altul cu întinderea lor mai mică sau mai mare. După ce va împărţi şi celelalte bunuri în douăsprezece părţi cît mai egale şi după ce va face un tablou al acestei distribuţii, legiuitorul va împărţi şi pe cetăţeni în douăsprezece triburi". Etc. (*Legile*, V, 14).

Într-adevăr, acest tip de discurs ni-l reaminteşte pe legiuitorul judicios, şi mai puţin pe filosoful Platon.

Construcţia cetăţii („ordinii politice") e mai complexă în *Legile* decît în *Republica*, şi aceasta din cauza caracterului ei evident pragmatic. Ea cuprinde două momente esenţiale, care nici nu apar în *Republica*: instituirea magistraturilor şi cea a legilor (*Legile*, VI, 1). Înainte de a trece la capitolul despre legi, Platon sintetizează sub forma unei analogii plastice statutul ontologic al cetăţii pe care o propune în acest dialog politic: opera legiuitorului e asemenea operei pictorului – operă „niciodată sfîrşită" –, anume aceea de a înfăţişa o figură frumoasă; în orice moment, atît pictorul, cît şi legiuitorul vor mai avea de ajustat cîte ceva, ba chiar vor trebui să-şi găsească urmaşi demni de a continua această operă la infinit (*Legile*, VI, 14). Dacă, în *Republica*, cetatea divină e construită „cu mintea" pentru „a putea vedea cum se naşte dreptatea şi nedreptatea ei" (*Rep*. 369a), în *Legile* cetatea reală (de „gradul al doilea") e edificată cu scopul realizării practice a fericirii

umane, imperfecte, luînd în consideraţie deprinderile, starea, dorinţele, sentimentele şi cunoştinţele oamenilor reali: „Scumpi concetăţeni, protectori ai legilor, acelea pe care vrem să le propunem vor fi defectuoase în multe privinţe; aceasta este inevitabil" (*Legile*, VI, 15).

Voi compara acum felul în care e abordată dreptatea în cele două dialoguri.

În *Legile*, conceptul utilizat e cel procedural, împrumutat din practica juridică. Dialogul propune o arhitectură detaliată de „legi", menită să creeze cadrul unei cetăţi fericite (virtuoase). Detaliile acestei construcţii juridico-politice merg uneori pînă la detaliul microscopic:

> „Dar sînt nenumărate alte dispoziţii de detaliu de luat despre modul de împărţire a dreptăţii, despre natura acţiunilor, despre citaţii, despre martorii ce trebuie citaţi, dacă sînt de ajuns doi ori cîţi anume trebuie, şi toate cele de felul acesta, care nu pot fi prevăzute de lege şi nu sînt vrednice de un legiuitor bătrîn ca mine" (*Legile*, VIII, 11).

Cartea a IX-a tratează despre „acţiunile în justiţie", incluzînd reflecţii despre pedeapsă şi despre intenţie. Termenul generic „justiţie" („dreptate") e abordat aici în cel mai bun caz sub formă enumerativă: ca egalitate, ca egalitate proporţională, ca egalitate a sorţilor, ca realizare a compromisului, a concesiei etc. (*Legile*, VI, 5). Nicăieri nu se vorbeşte despre Forma dreptăţii, ci doar despre legi particulare şi instituţii juridice.

În *Republica* I, ceea ce se discută nu sînt legi particulare, ci *principii* generale ce subîntind legile (legile schimbului, de pildă). Iar în *Republica* IV-VI, se elaborează un model dianoetic al dreptăţii sociale („dreptatea pură" – 545a), cea mai bună copie a *Formei* dreptăţii. Proiectul politic al cetăţii bune din *Legi* e o copie a acestei din urmă copii[10] (*Legile*, V, 10). „După ce vom cugeta şi vom experimenta, vom vedea că, dacă constituţia ce vrem a întocmi (în *Legile*) nu e cea mai bună dintre toate, ea nu e întrecută decît de una singură" (cea din *Republica*) (*Legile*, V, 9).

---

10 În cetatea propusă în *Legile*, proprietatea nu e comunizată, cenzura e menţinută în limite rezonabile, comunizarea femeilor şi copiilor lipseşte etc.

4. Degenerarea cetăţilor în *Republica* şi în *Legile*

În *Republica*, degenerarea „celui mai bun regim" sub forma succesiunii „celor patru constituţii" (timocraţia, oligarhia, democraţia şi tirania) (544a) continuă efortul logico-epistemologic de a înţelege natura dreptăţii şi nedreptăţii: „Văzîndu-l pe cel mai nedrept, să-l opunem celui mai drept, iar cercetarea noastră să fie desăvîrşită; adică să aflăm în ce fel apare dreptatea *pură* faţă de nedreptatea *pură*" (*Rep*. 545a).

Ca şi în Universul fizic, în care lipsa unei raţiuni conducătoare duce la haos, la rătăcirea orbitelor, la lipsă de ritm şi armonie, degenerarea cetăţii ideale în această succesiune de copii are loc datorită „dezbinării celor trei părţi" şi se manifestă ca o „tulburare şi rătăcire a acestor părţi" (444b), ca o „inegalitate şi un dezechilibru lipsit de armonie" în cetate (547a).

Deşi agrementată cu o naraţiune aparent istorică (de fapt, mai degrabă o ridicare la arhetipal a experienţelor unor cetăţi celebre), degenerarea cetăţii ideale („cetatea aristocratică") e un proces derulat pe plan strict conceptual[11]: dereglarea succesivă a calităţii conducerii raţionale a cetăţii, aflată în raporturi precise cu celelalte părţi ale cetăţii, duce la grade mereu sporite de haos în constituţia internă a *polis*-ului. Bunăoară, timocraţia, regimul politic *aproximat* de constituţiile Spartei şi Cretei, cel mai apropiat, după aristocraticul Platon, de cetatea ideală (*Rep*. 545d), ia naştere, în această scară a regimurilor politice – „schiţată (şi ea) cu mintea" (548c) –, prin introducerea ipotezei disoluţiei clasei „paznicilor desăvîrşiţi", în rîndurile cărora pătrund elemente de o calitate inferioară, conducerea statului ajungînd să fie încredinţată nu unor fiinţe ce întrupează raţiunea, ci „paznicilor auxiliari", firi înflăcărate, pentru care virtuţile războiului şi onoarei militare sînt ghid. Evident, o asemenea schimbare netă şi clară se poate produce numai pe planul conceptelor, în realitate fiind imposibil de hotărît cînd la conducerea unui stat au ajuns lideri lipsiţi de raţiune (aceasta e dintotdeauna, cum bine se ştie, o dispută politică indecidabilă). Acest prim grad de dizarmonie e strecurat în cetatea raţională, ajunsă acum ahtiată de glorie, stăpînită de război şi de ură.

---

[11] Aşa îl vede şi M.-P. Edmond: „E posibil să derivăm – într-o manieră pur internă – regimurile defectuoase din regimul drept, servindu-ne de criteriile care îl definesc pe acesta din urmă, adică acelea care definesc regimul politic în propriul său concept... Platon pune principiul degradării în chiar conceptul de regim politic. Va fi vorba, deci, de o dereglare internă, şi nu de un şoc exterior pe care l-ar suferi regimul" (*Le philosophe-roi*, Payot, 1991, p. 102).

Oligarhia e o treaptă mai avansată a degenerării cetăţii, în care criteriul valorii personale în atribuirea magistraturilor e complet abandonat, locul lui fiind luat de criteriul averii. Or, cum toţi se ocupă de afaceri, şi mai ales cei din clasa inferioară, aceia care s-a întîmplat să acumuleze bogăţie îşi vor putea permite acum să cumpere puterea. Într-o astfel de cetate, virtutea va fi cel mai puţin preţuită, în locul ei domnind *dorinţa excesivă de cîştig*, polarizarea bogăţiei, toate acestea subminîndu-i calmul matematic al ordinii iniţiale, impusă prin principiul *oikeiopragiei*, acum complet abandonat.

În democraţie, conducerea poate fi atribuită, de asemenea, *oricărui* cetăţean şi, ce e mai rău, la întîmplare („prin tragere la sorţi"). Nu o anume dorinţă, ci *toate* dorinţele individuale au aici un statut egal, sporind un incontrolabil social, ponderat totuşi de lege.

În fine, tirania e regimul la care se ajunge cînd, pe fundalul unei organizări democratice, o persoană fără merit e înzestrată de popor cu puteri discreţionare, pe care le exercită fără controlul legii. Dorinţele tiranului sfidează orice raţiune. Haosul produs în cetate e descris de Platon în termeni morali şi politici aproape apocaliptici.

Tirania e modelul de cetate „perfect opus" cetăţii divine (576d). Această opoziţie trebuie interpretată şi ea ca o opoziţie conceptuală, nu ca una factuală; căci, ca stare istorică de fapt, se prea putea ca un regim tiranic să fie bine perceput de populaţie şi să rămînă cu un relativ bun renume la generaţiile care au urmat, cum s-a întîmplat cu tirania lui Pisistrate, blîndă cu poporul, păzitoare a păcii interne şi externe, cum spune Aristotel: „De aceea se şi spunea de multe ori că, în timpul tiraniei lui, viaţa a fost bună ca în vremurile patriarhale ale lui Cronos... Dintre toate calităţile lui, cea mai de căpetenie a fost că el era din firea lui apropiat de popor şi prietenos cu lumea".[12]

Schema *logică* generală după care are loc degenerarea *politeiei* în *Republica* este aceasta: principiul *oikeiopragiei* este încălcat în mod succesiv; în particular, funcţia de conducere – atribuită în mod natural paznicilor desăvîrşiţi – decade treptat spre paznicii auxiliari şi spre clasa meşteşugarilor şi negustorilor; ceea ce înseamnă că, în locul raţiunii, vor conduce fie înflăcărarea, fie dorinţele tuturor arbitrate de lege, fie, în fine, dorinţa necenzurată de nimic a unei singure persoane.

În *Legile*, alura argumentării se schimbă. Tema degenerării regimurilor politice e pusă sub semnul explicării mecanismelor pieirii şi naşterii

---

12 Aristotel, *Statul atenian*, Editura Agora SRL, Iaşi, 1992, cap. XVII.

diferitelor moduri de organizare socială, plecînd de la faptele istorice (*Legile*, III, 5). Iată un exemplu:

„Consideraţiile iniţiale de pînă acum ne vor ajuta, poate, să cunoaştem ce e bun şi rău în constituţia acestui popor (lacedemonienii – *V.M.*), care sînt legile conservatoare ale instituţiilor ce s-au păstrat aici şi care-s legile ce au făcut să piară aşezămintele desuete de aici; în fine, prin ce prefaceri s-ar putea face din această formă politică un stat fericit... Să ne ducem deci cu mintea în vremile acelea, cînd străbunii noştri puseră stăpînire deplină pe Lacedemonia, Argos, Mesenia şi pe teritoriile lor. Atunci, precum spune tradiţia, împărţind armata lor în trei părţi, hotărîră să fundeze aceste trei state, Argos, Mesenia, Lacedemonia. Dar cînd regalitatea sau orice altă formă de guvernămînt piere, nu este ea însăşi cauza pieirii sale? Am uitat că adineaori, cînd am ajuns la chestiunile acestea, am recunoscut acest adevăr? Acum vom întări afirmaţia aceasta cu faptele ce vin în sprijinul celor spuse. Aşa judecata noastră nu se va aplica unor presupuneri vane, ci unor fapte reale şi certe. Faptele sînt următoarele: suveranii şi supuşii acestor trei state cu guvernămînt monarhic, îşi jurară laolaltă conform pactelor încheiate între ei spre a rîndui autoritatea, pe de o parte, supunerea, pe de alta, cei dintîi să nu îngreuieze jugul stăpînirii în viitor, cînd neamul lor ar creşte; cel de-al doilea, să nu încerce nimic şi nici să nu permită să se încerce ceva contra suveranilor lor, cît timp îşi vor ţine cuvîntul. Totdeodată, regii şi supuşii fiecăruia din aceste state jurară că, în cazul în care vor fi atacaţi, vor lua armele spre a apăra pe regii şi supuşii celorlalte două state... Pactul acesta, fie că avea autor pe regi sau pe alţii, era pentru aceste trei state un izvor de mari foloase, aşa cum nu se mai găsesc vreodată în vreo constituţie politică... Pentru că două dintre aceste trei state în scurt timp au pierdut legile lor şi forma lor de guvernămînt, ce nu s-a păstrat decît la Lacedemonia. Nu e lesne de găsit *cauzele* acestui eveniment. E datoria noastră a-i căuta cauzele, fiindcă ne ocupăm de legiuire“ (*Legile*, III, 5-6).

Sistematica regimurilor politice nu e atît de liniară precum în *Republica*. În *Legile*, Platon susţine că există două feluri de constituţii politice (monarhia şi democraţia) din care toate celelalte regimuri derivă. Ipostazele lor persană şi greacă sînt considerate desăvîrşite. Reforma intuită de Platon vizează un optim ce se află undeva la mijloc, între aceste două regimuri: „este absolut necesar ca o guvernare să se ţină şi de una, şi de cealaltă dacă vrea ca libertatea, ştiinţa şi unirea să domnească acolo“. Or, „perşii şi atenienii s-au

îndepărtat de această stare de mijloc", ducînd l'a exces, unii, drepturile monarhiei, ceilalţi – drepturile libertăţii. Creta şi Sparta ar fi păstrat cel mai bine „starea de mijloc" (*Legile*, III, 12).

Un alt context din *Legile* în care apare tema succesiunii degenerative a regimurilor politice e acela al „revoluţiilor" – cea mai importantă sursă de haos social, după Platon. Dar, şi în acest caz, analiza e aplicată la istorie (la statul persan) (*Legile*, III, 12). Explicarea decăderii regimului persan ne reaminteşte, prin fapte istorice, de astă dată, explicaţia din *Republica*: coruperea morală a conducătorilor: „Decăderea aceasta nu este efectul întîmplării, ci al vieţii molatece şi voluptoase ce duc de obicei fiii regilor şi ai bogaţilor".

Într-un paragraf din *Legile* V, dedicat importanţei „matematicii politice" pentru conducerea şi întemeierea cetăţii, Platon propune o succesiune tipologică a modelelor de cetate pe criterii mai degrabă logico-ontologice decît istorice, asemănător felului în care procedează în *Republica*: „Cel mai bun lucru de făcut e de a propune forma politică cea mai bună, apoi a doua, a treia, şi a lăsa alegerea la voinţa celor care au dreptul de a hotărî" (V, 9). Prin constituţia „cea mai bună dintre toate" Platon pare a înţelege cetatea ideală aşa cum e schiţată în *Republica*. O parte a reglementărilor ei contrafactuale sînt reluate aici:

> „Statul, guvernămîntul şi legile ce trebuie socotite pe treapta cea mai de sus sînt acelea unde se realizează cît mai strict, în toate părţile statului, vechiul proverb care zice că de fapt toate bunurile să fie comune între amici. Oriunde va avea loc şi oricînd va avea loc orînduiala ca femeile să fie comune, copiii comuni, bunurile de orice fel comune, şi ca lumea să-şi dea toată osteneala cu putinţă a scoate din întocmirile vieţii pînă şi numele de proprietate, încît chiar lucrurile personale ce natura le-a hărăzit fiecărui om să devină oarecum comune tuturor *cît va fi cu putinţă,* ca ochii, urechile, mîinile şi ca toţi cetăţenii să-şi închipuie că văd, că aud, că lucrează în comun, că toţi aprobă şi dezaprobă în unire aceleaşi lucruri, că bucuriile şi durerile lor se rotesc toate în jurul aceloraşi obiecte: într-un cuvînt, oriunde legile vor năzui, din toată puterea lor, a face statul *cît mai unitar posibil*, se poate susţine că acolo s-a înfăptuit culmea virtuţii politice. Nimeni n-ar putea, în privinţa aceasta, să dea legilor o direcţie mai justă şi mai bună. Într-un asemenea stat, de-ar avea ca locuitori zei sau copii ai zeilor, nu numai ai unuia, viaţa ar fi *complet* fericită. De aceea nu trebuie să se caute în altă parte modelul unui guvernămînt, ci trebuie să ne ţinem de acesta şi *să ne apropiem de el atît cît se va putea*" (*Legile*, V, 10).

Aceasta e o *politeia* perfectă, inameliorabilă, făcută pe măsura zeilor, şi de care, ca oameni, ne apropiem asimptotic. Modelul de *politeia* din *Legile* e, dimpotrivă, o mereu imperfectă copie a „formei politice celei mai bune“: „Statul ce am întreprins a întemeia e foarte puţin deosebit de modelul acesta nemuritor “... În acest stat, există totuşi proprietate privată, ogorul nu e îngrijit în comun, nici posesie comună a copiilor nu există (părinţii le pot lăsa moştenire pămîntul etc.). Structura lui e situată, cu alte cuvinte, undeva *între* cetatea divină şi cetăţile reale din vremea lui Platon.

Legile ne apare ca un dialog care continuă *Republica. Atenianul* e un personaj ce pare vădit instruit în tehnicile dialogului socratic şi care pare a fi văzut, printr-un exerciţiu pe care numai Academia i-l putea da, ceva din Forma dreptăţii. Privind „în ambele direcţii“, cum se spune în *Republica* (adică atît spre Forma dreptăţii, cît şi spre cetăţile reale), el e acum capabil – cu o lejeritate pe care nu o vădesc interlocutorii săi – să construiască un sistem de legi pentru o nouă colonie. În absenţa ghidului intern care e conştiinţa Formei dreptăţii, e greu de înţeles siguranţa demersului său. Doar experienţa juridică, fără cea metafizică, ar face imposibilă elaborarea coerentă (şi nu „la întîmplare, ca pînă acum“) a acestui amplu sistem de drept care e cetatea din dialogul *Legile*.

5. Aristotel despre *Republica* şi *Legile*

În principiu, sursa cea mai autorizată pentru a ne transmite sensul atribuit de Platon însuşi *Republicii* ar fi Aristotel – deşi el a venit în Academie la cîţiva ani buni după scrierea dialogului (cca 10 ani). La şi mai multă vreme după aceea (poate 40 de ani, poate 50, în orice caz, spre sfîrşitul carierei), el face un comentariu al *Republicii* în lucrarea sa *Politica*. Platon era de mult mort, şi nu e exclus ca intenţiile originare ale acestuia să fi fost uitate de celebrul său elev. Aşa se întîmplă că *Politica* nu e cu necesitate cea mai fidelă interpretare a sensului originar al *Republicii*. Aristotel îi dă o lectură prin prisma scopurilor propriei sale lucrări (reforma politică a cetăţii).

Impresia cea mai pregnantă lăsată de lectura tratatului Stagiritului ne sugerează că acesta vedea *Republica* drept o lucrare de politică, un proiect ideal de îmbunătăţire a ordinii sociale, plecînd de la situaţia existentă. Totuşi, nu e întotdeauna clar cînd avem de-a face cu o critică a lui Socrate dintr-o perspectivă strict logică şi cînd e el contestat din punctul de vedere al realizabilităţii idealurilor politice.

De exemplu, Aristotel crede că eroarea principală a *Republicii* e că pleacă de la o premisă incorectă: aceea că cetatea cea mai bună e cetatea cea mai unitară (*Pol.* 1261a10; 1263b29), adică absolut dreaptă. Dar o asemenea cetate i se pare „irealizabilă" (*Pol.* 1261a10), o non-cetate (*ibidem*), o comunitate în care „armonia" sunetelor dorită de Platon se transformă în contrariul ei, un singur sunet (*Pol.* 1263b29). Argumentul pare unul strict logic, dar în acelaşi timp e scufundat într-o reţea de referiri factuale care-l colorează politic (*Pol.* 1261b10).

Totuşi, Aristotel distinge între ceea ce el numeşte cetatea „cea mai bună într-un sens absolut" şi cetatea „cea mai bună în relaţie cu condiţiile reale" (*Pol.* 1288b21). Platon s-ar fi dedicat în cercetarea din *Republica* acestei „extreme perfecţiuni, care presupune însă vaste resurse" (*Pol.* 1288b39), el fiind „genul de om care doreşte cu orice preţ să-şi arate ingeniozitatea" (*Pol.* 1260b30), dar „eşuează atunci cînd ajunge la chestiuni de utilitate practică" (*Pol.* 1288b37). Spre deosebire de el, Aristotel va studia *politeia* cea mai bună, dar *şi realizabilă practic* (*Pol.* 1288b37). Diferenţa de plan de analiză e sugerată aici cu claritate.

Dar ea e din nou obscurizată de comentariile cu privire la *Legile*. Aristotel considera acest dialog ca fiind de acelaşi tip cu *Republica*, diferenţele dintre ele nefiind decît unele factuale şi minore (*Pol.* 1265a8). Totuşi, contrar acestei interpretări, două remarci lasă să se întrevadă posibilitatea unor diferenţe majore.

Mai întîi, se spune că, în timp ce *Republica* e centrată pe „structura *politeiei*" (*Pol.* 1264b29)[13], adică pe tema ordinii în cetate (*dikaiosyne*). *Legile* se ocupă de legislaţie „şi spune puţin despre *politeia*" (*Pol.* 1265a1).

În al doilea rînd, Aristotel observă că, deşi Platon propune în *Legile* instituirea unui guvernămînt care să ţină de spaţiul de posibilităţi al cetăţilor existente, el ajunge „treptat" să ia forma pe care o propune în *Republica* (*Pol.* 1265a4). Cu alte cuvinte, cetatea ideală din *Legile* se apropie asimptotic de cetatea ideală din *Republica*.

În concluzie, cu toate că Aristotel plasează discuţia din *Republica* în contextul dezbaterii politice a vremii, el remarcă diferenţe metodologice semnificative între acest dialog platonic şi *Politica* sa (ca şi între *Republica* şi *Legile*).

---

[13] „*Politeia* fiind o anume *ordine* a celor ce locuiesc în cetate" (*Pol.* 1274b38).

ANEXA 4. Comentarii suplimentare la Cartea I

1. **Alte interpretări ale fragmentului Cephalos**

Interpretările alternative care vor urma sînt utile pentru comparaţie. Voi începe cu interpretarea lui **N. Pappas**: „Socrate ia remarca bătrînului (Cephalos) drept definiţie a dreptăţii, ca şi cum Cephalos ar fi spus: «Dreptatea e identică cu îndeplinirea tuturor obligaţiilor». Ca răspuns, Socrate oferă contraexemplul cu prietenul devenit nebun care vine să-şi ceară arma. A da înapoi arma împrumutată reprezintă un caz de restituire a ceea ce datorezi, dar nu poate trece drept acţiune moralmente corectă (*right*) sau dreaptă. Vom considera deci definiţia lui Cephalos prea largă, deoarece ea acoperă mai multe cazuri decît ceea ce urmăreşte să definească. Definiţia lui Cephalos e criticabilă pentru faptul că de-abia reuşeşte să fie o definiţie propriu-zisă. Ea identifică puţine genuri de lucruri ca drepte, fără să spună ce proprietate a lor dă seama de caracterul lor drept. Să presupunem că bătrînul Cephalos ar fi definit ploaia ca apă care cade pe pămînt. Socrate ar fi construit la fel de uşor contraexemple – o cascadă, apa de spălat aruncată de pe acoperiş – care ar fi dovedit eşecul definiţiei de a capta trăsătura crucială a ploii, anume că ea cade ca parte a unui ciclu atmosferic. În cazul nostru, identificarea implicită a dreptăţii cu anumite acţiuni specifice omite orice menţionare a proprietăţii ce dă naştere acelor acţiuni“ [1].

Voi face cîteva remarci pe marginea acestei interpretări:

a) Pappas pare să considere că definiţia lui Cephalos (DC) e o „definiţie conotativă“, i.e. o definiţie ce indică sensul termenului definit prin gen proxim şi diferenţă specifică (vezi analogia cu definiţia ploii).

b) Pe de altă parte, Pappas pare a sugera (vag) că (DC) nu e conotativă, ci denotativă, i.e. prin indicarea denotatului termenului definit (în acest caz, a tipului de acţiune): el spune că Platon „omite *orice* menţionare a proprietăţii ce dă naştere acelor acţiuni“. Mai degrabă însă (dacă luăm în seamă analogia

---

[1] N. Pappas, *Plato and the Republic*, Routledge, 1995, pp. 30-31.

cu ploaia şi afirmaţia lui Pappas că (DC) „abia reuşeşte *să fie* o definiţie“, nu că *nu este* o definiţie), el pare a susţine că Platon nu găseşte „trăsătura crucială“ care identifică dreptatea, ceea ce face ca definiţia să fie „prea largă“. Ce înseamnă „prea largă“? Înseamnă că autorul nu a identificat corect diferenţa specifică (ploaie $=_{df.}$ apă & care cade pe pămînt (în orice circumstanţe) – al doilea membru al conjuncţiei fiind diferenţa specifică / dreptate (acţiune dreaptă) $=_{df.}$ tip de acţiune & care presupune a-ţi îndeplini toate obligaţiile (în orice circumstanţe)). Aceste „diferenţe specifice“ taie în cadrul sferelor noţiunilor „apă“/ „tip de acţiune“ subclase prea largi, în care intră şi cazuri nedorite, ce nu sînt ploaie şi nici acţiuni drepte.

Această interpretare mi se pare greşită, pentru că e foarte probabil ca Platon să nu fi intenţionat aici o definiţie conotativă (prin gen şi diferenţă), ci una denotativă, prin enumerare de cazuri, mai exact prin enumerare de *genuri de cazuri* („definiţie prin subclase“ – Copi). Această obiecţie se poate susţine printr-un exemplu din *Euthydemos,* invocat uneori ca exemplu paralel cu (DC) – cum procedează J. Annas[2]. Aici Socrate îi cere lui Eutyphron să definească „pietatea“, iar acesta dă o definiţie denotativă analoagă celei din *Republica*: „pietatea înseamnă ceea ce fac eu acum: adică să urmăreşti în justiţie pe cel care săvîrşeşte o nelegiuire – fie omor, fie furt de lucruri sfinte – sau orice lucru de acest fel, chiar dacă s-ar întîmpla să-ţi fie tată...“ (5d-e). Definiţia „pietăţii“ e dată prin *enumerarea unor genuri de acţiuni*, analog procedurii din *Republica.* Numai că, de data aceasta, parcă pentru a nu lăsa nici o posibilitate de confuzie, Platon subliniază în mod explicit diferenţa faţă de definiţia de tip conotativ. Căci Socrate spune: „Eu nu te-am rugat să-mi arăţi una sau două dintre multele fapte pioase, ci chipul acela care face ca faptele pioase să fie pioase“, acel „caracter unic“ sau „specific“ ce le conferă această natură (6e). Socrate cere, deci, o definiţie *reală* (conotativă).

În concluzie, cred că (DC) e o definiţie denotativă. De urmărit dacă prin trecerea la definiţia lui Polemarchos nu se urmăreşte cumva acelaşi lucru: trecerea la o definiţie *conotativă.*

În ce constă, conform lui Socrate, caracterul eronat al (DC)?

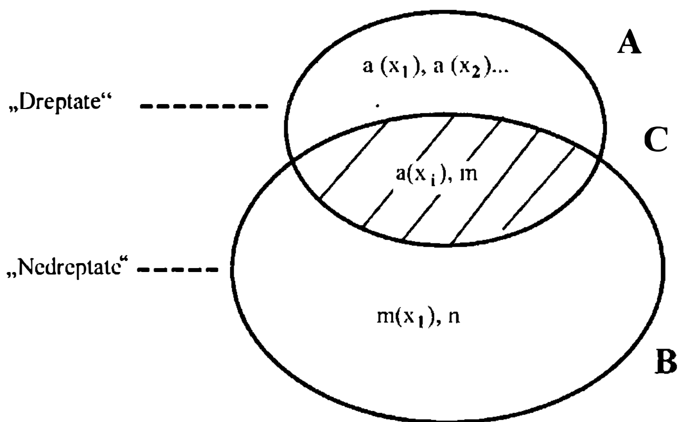
Caracterul eronat constă într-un neajuns comun tuturor definiţiilor prin enumerare (completă sau incompletă): deoarece extensiunea nu determină intensiunea, putem avea concepte cu intensiuni diferite (chiar opuse), dar cu aceeaşi extensiune. De exemplu: „Luceafărul de dimineaţă“ şi „Luceafărul de seară“ au intensiuni (sensuri) diferite, dar aceeaşi extensiune (denotat):

---

2 J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, p. 22.

planeta Venus. Dacă definim termenul „Luceafărul de dimineaţă" prin indicarea denotatului său, această definiţie nu va distinge termenul „Luceafărul de dimineaţă" de termenul „Luceafărul de seară", care poate fi definit la fel (cu toate că cei doi termeni nu sînt sinonimi).

În cazul (DC), denotatul termenului „dreptate" e un anume gen A de acţiuni: a, b, c..., executate în orice circumstanţe X = (x_1 x_2 ...). „Nedreptatea" e definită printr-o mulţime B de acţiuni (m, n,...), executate de asemenea în orice circumstanţe. Dar există o submulţime de acţiuni C (care e intersecţia lui A cu B) care sînt de tip A (drepte), dar, deoarece au loc în anumite circumstanţe x_i, ele sînt şi de tipul B. A defini deci dreptatea prin indicarea lui A nu îmi permite să disting dreptatea de nedreptate *în cazul subclasei comune de acţiuni C*.



A(x1) = a restitui arma împrumutată de la un prieten (în condiţii nemodificate faţă de momentul împrumutului).
A(xi) = a restitui arma împrumutată de la un prieten (care a devenit între timp nebun).

„Definiţia prin enumerare de exemple, fie că aceste enumerări sînt complete sau parţiale, poate fi recomandată din raţiuni psihologice, dar e logic inadecvată pentru a preciza complet înţelesurile termenilor care trebuie definiţi."[3]

[3] I. Copi, *Introduction to Logic*, Macmillan, 1968, pp. 108-109.

Aceasta ar putea fi şi concluzia – implicită – a lui Socrate: „Atunci nu aceasta este definiţia dreptăţii..." (331d).

Interpretarea nedefiniţională

Există păreri că sinteza făcută de Socrate spuselor lui Cephalos nu trebuie considerată o *definiţie*. J. Annas crede că nu ar trebui să discutăm argumentul lui Socrate în termeni de „definiţii"[4]. Irwin crede dimpotrivă[5]. Prima părere e greu de susţinut atîta vreme cît Socrate însuşi spune mai jos: „Atunci nu aceasta (i.e. (DC)) e *definiţia* dreptăţii" (331d): (DC) *este* deci o definiţie, chiar dacă una incorectă.

Acceptînd interpretarea nedefiniţională, poziţia lui Cephalos ar putea fi interpretată ca „o explicaţie a ceea ce e dreptatea" (Annas), ca o teză cu pretenţie universală: orice acţiune x e dreaptă (D) dacă şi numai dacă x e de tipul A (i.e. „să dai înapoi ceea ce ai primit") sau de tipul B (i.e. „să spui adevărul") *în orice împrejurare* K.

(1) $\forall x(Dx = Ax \vee Bx)$

Din (1) rezultă:

(2) $\forall x((Ax \vee Bx) \rightarrow Dx)$

Socrate observă că există cel puţin o împrejurare $k_1 \in K$ în care acest enunţ universal e falsificat: anume Aa & ~Da.

(3)	Aa & ~Da	
(4)	Aa	
(5)	~Da	
(6)	$(Aa \vee Ba) \rightarrow Da$	(din 2)
(7)	$Aa \vee Ba$	(din 4, prin extinderea disjuncţiei)
(8)	Da	(6-7 MP; 5-8 contradicţie)

În acest caz nu avem, propriu-zis, o respingere a lui (2), respectiv (1), ci a lui «(2) & (3)». Pentru că ambele au fost adevăruri prin ipoteză, cel puţin una din ele trebuie să fie falsă.

În practica judiciară, însă, *respingerea* unei legi nu se făcea (şi nu se face nici azi) pe criterii de adevăr şi de logică, ci pe criterii pragmatice de *utilitate*. O lege nu e automat infirmată de existenţa contraexemplelor. Demostene, de exemplu, se face ecoul unei mentalităţi şi practici judiciare

4 J. Annas, *An Introduction...*, p. 22.

5 T. Irwin, *Plato's Ethics*, p. 169.

de tip utilitarist: „nu este just ca noi să fim deposedaţi de un drept (stipulat de lege – *V.M.*) fiindcă am fost induşi în eroare" (i.e. pentru că unii au abuzat de el şi au făcut rău în numele lui – *V.M.*)[6]. Este exact cazul exemplificat de contraargumentul lui Socrate la adresa lui Cephalos: Socrate găseşte un caz rebel la principiul general (prietenul care a înnebunit şi devine periculos sub protecţia legii juste). Dar trebuie să presupunem că nici Socrate nu era atît de desprins de realităţi încît să vizeze aici *infirmarea* şi *respingerea* principiului general. Căci, chiar dacă acest principiu ne poate „induce în eroare" (şi asemenea „accidente sînt de neînlăturat", spune Demostene), el „e mai folositor" aşa cum e decît dacă ar lipsi cu desăvîrşire[7]. Ceea ce demonstrează Socrate, în schimb, e că principiul general (legea) e *contingent,* i.e. uneori se aplică, alteori nu.

2. **Alte comentarii la teza (DT) a lui Thrasymachos**

J. Annas (*An Introduction...*, p. 39-40): „Teza iniţială a lui Thrasymachos, în forma ei brută, e aceea că dreptatea e folosul celui mai tare (338c 1-2). Cum să înţelegem această formulare? Există un număr de indicii că această teză trebuie interpretată, mai întîi, ca o analiză reductivă, ca o explicaţie a ceea ce e dreptatea prin reducerea acesteia la fapte de putere. Prin urmare, el începe într-o manieră care ar trebui interpretată în mod firesc ca angajîndu-l într-o formă de convenţionalism (sau pozitivism juridic, adică teza că justiţia nu e nimic altceva decît respectul legii). El spune la 338c 1-2 că dreptatea nu e nimic altceva decît interesul celui mai tare. Şi ne-am aştepta ca el să propună acum propriul său candidat cu privire la esenţa dreptăţii, căci tocmai eşecul lui Socrate în această privinţă îl înfuriase înainte. Mai departe, atunci cînd îşi dezvoltă succinta sa formulă, o face într-o manieră care sugerează că această analiză e una reductivă. La 338e-339a el spune: orice guvernare instituie legi în folosul propriu. O democraţie instituie legi democratice, şi la fel fac oligarhia, tirania etc. Făcînd un asemenea lucru, ele spun că aceasta este drept pentru supuşi, anume ceea ce e în interesul lor, şi pedepsesc pe cei ce le încalcă în calitate de *infractori şi de oameni nedrepţi*.

---

6 Demostene, *Împotriva lui Leptines*, 4, în „Pagini alese din oratorii greci", Editura pentru literatură, Bucureşti, 1969.

7 Ibidem, 5.

Thrasymachos îşi dezvoltă formula în termeni politici într-o manieră în care Polemarchos nu o face: dreptatea e analizată în termenii relaţiei dintre guvernanţi şi guvernaţi, nu în termeni de «cum s-ar cuveni să trăim» în general. Dar nimeni nu pune aceasta sub semnul îndoielii; atît aici, cît şi mai tîrziu, Platon îşi edifică teoria pe faptul că pentru el, ca şi pentru contemporanii săi, nu există o ruptură atît de mare pe cît ne pare nouă că există între „moral" şi „politic". Dreptatea e o virtute care acoperă atît faptele personale, cît şi pe cele publice, şi ar fi abordată inadecvat dacă ar fi luată în seamă numai una din laturi. Concentrîndu-se pe relaţiile sociale şi civice, Thrasymachos ne uşurează înţelegerea a ceea ce spune el în manieră convenţionalistă; el sugerează cu putere că nu există nimic în materie de dreptate dincolo de respectarea legii, care, în orice stat, e instituită pentru a formula interesele legiuitorilor. Singurul conţinut al nedreptăţii pe care el se arată gata să-l ia în seamă e cel legat de încălcarea acestor legi.

Aşadar, de cum a introdus formula „Dreptatea e interesul celui mai tare", Thrasymachos pare să ne-o prezinte ca echivalentă cu formula „Dreptatea e supunerea faţă de legiuitori". Aceasta presupune şi Socrate că a vrut să facă Thrasymachos (la 339b 7-8), iar interpretarea nu e pusă la îndoială. „Spui că e drept să te supui conducătorilor?" „Da". Deci el pare să-şi înţeleagă formula în felul următor: cel puternic e legiuitorul (conducătorul, *the ruler*), şi interesul celui mai tare revine la faptul că legiuitorii legiferează în interes propriu. Prin urmare, dreptatea nu spune nimic altceva decît să te supui legilor propriului stat, oricare ar fi acela. Dreptatea se dovedeşte a fi ceea ce legiuitorii spun că e; şi aceasta aduce în mod sigur a convenţionalism.

Socrate lucrează pe acest rezultat, încercînd să-l forţeze pe Thrasymachos să vadă că aceste două formulări pot intra în conflict şi, prin urmare, să-l facă să aleagă între ele. Acest argument e între 339b şi 340c.

Thrasymachos admite, atunci cînd e întrebat, că legiuitorii pot face greşeli. Deci ei pot face rău legile care sînt în interesul lor. Putem avea o situaţie, în acest caz, în care legiuitorii fac o lege care *nu* e în interesul lor. Dar, dacă dreptatea e supunerea la lege, e datoria supuşilor să respecte legile date de legiuitori, fie că ele sînt în interesul acestora, fie că nu. Aşadar, dreptatea poate conduce la situaţia de a face nu numai ceea ce e în interesul celui mai tare, ci şi invers – anume ceea ce e împotriva interesului celui mai tare –, pentru că legiuitorii au legiferat greşit".

T. Irwin (*Plato's Ethics*, p. 174-175): „Conform lui Thrasymachos, trăsătura comună a acţiunilor drepte e că aparţin unei ordini drepte: ele sînt prescrise de legile date de unele persoane sus-puse în interesul lor însele, respectivele legi promovînd efectiv interesele acelor persoane.

În optica lui Thrasymachos, o ordine dreaptă nu există pur şi simplu deoarece o persoană sau un grup de oameni se întîmplă să fie mai tari din punct de vedere fizic decît alţii; dominaţia de către persoana sau grupul de persoane mai puternice e efectiv o nedreptate dacă aceasta nu e prescrisă de legile date de un legiuitor sau de un corp legislativ recunoscute. Thrasymachos nu vrea să spună nici că orice lege e automat dreaptă; el recunoaşte posibilitatea unor legi nedrepte, susţinînd că o lege e dreaptă numai dacă ea promovează efectiv interesele celui mai puternic. «Cel puternic» e aici conducătorul «în sensul exact al cuvîntului», acela care ştie care e interesul regimului (340d-341a).

Atunci cînd Thrasymachos spune că dreptatea e interesul celui mai tare, el se gîndeşte la o societate stabilă, supusă legii, o societate în care oamenii respectă în general regulile care previn răul şi pe care noi le legăm în mod obişnuit de dreptate. El are a face cu comportamentul de respectare a legii, nu cu orice tip de comportament care s-ar întîmpla să favorizeze partida mai puternică (338c-339a), şi are a face cu comportamentul supuşilor, nu cu comportamentul conducătorilor (343d-e)".

Hanna Pitkin (*Dreptatea: Socrate şi Thrasymachos*, în A. Miroiu (ed.), *Teorii ale dreptăţii*, Alternative, Bucureşti, 1996, p. 170): „Socrate şi Thrasymachos înţeleg întrebarea «Ce e dreptatea?» în feluri diferite. Fiecare va insista că înţelegerea sa e cea care are a face cu ceea ce «dreptatea» este realmente, spre deosebire de simplele convenţii de limbaj ale oamenilor de rînd, supoziţii nereflectate. Totuşi, am putea caracteriza cu precizie diferenţa dintre ei în felul următor: Socrate răspunde la întrebare ca şi cum aceasta ar fi despre înţelesul cuvîntului «dreptate» (Pitkin se referă, în context, la răspunsul lui Socrate din Cartea a IV-a: dreptatea e „să faci ceea ce îţi aparţine"– *V.M.*); sau, cel puţin, putem vedea în răspunsul lui o definiţie plauzibilă. Aceasta nu e valabil pentru răspunsul lui Thrasymachos. El nu formulează o expresie mai mult sau mai puţin sinonimă cu cuvîntul «dreptate», ci face un fel de observaţie sociologică cu privire la lucrurile pe care oamenii le numesc «drepte» sau «nedrepte». Cuvîntul «dreptate» nu *înseamnă* «în folosul celui mai tare», şi Thrasymachos nici nu sugerează că ar putea însemna aşa ceva. Thrasymachos încearcă să ne spună ceva cu

privire la lucrurile şi situaţiile despre care oamenii *spun* că sînt «drepte». Socrate, din contră, încearcă să ne spună *ce spun oamenii* despre un lucru *atunci* cînd îl numesc «drept», ce spun ei *numindu-l* «drept»".

3. Reconstrucţia lui Proclos a argumentului că dreptatea contribuie la fericire

Lectura comentariului lui Proclos[8] (410-485 d.Hr.), ultimul conducător al Academiei din Atena, e instructivă. Deşi el consideră că stilul lui Platon este unul mixt, care îmbină discursurile unor personaje cu descrierea de fapte şi cu argumentarea strictă (I, 14-15), stilul comentariului său e unul plat, analitic, centrat pe explicarea raţională a textului şi pe reconstrucţia argumentelor utilizate, chiar şi atunci cînd se ajunge la părţile mitologice ale dialogului. Iubitor al interpretării simbolice, Proclos oferă decriptări cristaline, departe de entuziasmele absconse ale unor comentatori misticoizi.

Interesant e de observat că el vede Cartea I ca o *succesiune de silogisme*, pe care le şi reconstituie în „disertaţiile" ce ne-au parvenit din *Comentariul* său. Iată cum citeşte Proclos fragmentul 352d-354a, în care Socrate produce „al patrulea argument, care arată că omul drept e fericit, şi nu cel nedrept, cum susţinea Thrasymachos"[9]. În aparenta naraţiune a lui Platon, neoplatonicul Proclos descoperă această succesiune de silogisme, un instrument de analiză post-platonician, dar un bun exemplu de utilizare a logicii în analiza dialogurilor *în chiar şcoala fondată de autorul lor*.

„«Silogismul 1».

A delibera, a avea grijă, a comanda şi pur şi simplu a trăi, toate acestea aparţin doar sufletului.

Ceea ce aparţine doar sufletului este, în virtutea regulii[10], opera (*ergon* – eu am tradus prin „funcţie"–*V.M.*) sufletului.

Deci, a trăi pur şi simplu, a delibera, a avea grijă, a comanda e opera (funcţia – *V.M.*) sufletului.

---

[8] Proclus, *Commentaire sur la République*, I-III, Vrin/CNRS, 1970.

[9] Ibidem, I, 24, 25-27, 6.

[10] „Regula" invocată aici e stipulată anterior: „Ceea ce un agent poate doar el să facă sau poate să facă cel mai bine e întotdeauna opera proprie (*ergon*) a acelui agent".

«Silogismul 2».

S-a demonstrat că a trăi e opera (funcţia – *V.M.*) sufletului.

Or, orice operă (funcţie – *V.M.*) are «binele» său («l'être bien», *to ey*) graţie însoţirii de virtutea proprie[11].

Deci, viaţa sufletului îşi are «binele» graţie însoţirii de virtutea proprie.

«Silogismul 3».

Viaţa bună a sufletului survine graţie însoţirii de către virtutea proprie.

Ceea ce survine graţie însoţirii de către virtutea sufletului survine graţie însoţirii de către dreptate, căci s-a demonstrat că ea este virtutea sufletului.

Deci, viaţa bună survine în suflet graţie însoţirii de către dreptate.

«Silogismul 4».

Dreptatea e cauza vieţii bune.

Ceea ce e cauza vieţii bune e cauza fericirii.

Deci, dreptatea e cauza fericirii.

Căci viaţa bună este fericirea... Prin urmare, faptul că dreptatea contribuie la viaţa fericită s-a arătat prin acest argument."

După cum se poate observa uşor, interpretarea pe care am propus-o eu Cărţii I se află, ca stil, în imediata apropiere a manierei în care Proclos înţelege să-l comenteze pe înaintaşul său.

---

[11] Mai clar, această „premisă indiscutabilă" sună aşa: „Orice agent îşi îndeplineşte bine opera (funcţia – *V.M.*) proprie pentru că posedă o virtute proprie prin mijlocirea căreia şi după care el îşi îndeplineşte treaba; căci, pentru orice agent, virtutea e cea care-l desăvîrşeşte şi care-l face, atunci cînd acţionează, să acţioneze perfect" (Proclus, *op. cit.*, I, 25, 15).

Bibliografie selectivă

Ediţii ale *Republicii* în limba greacă:

Plato, *Republic* 1-5, Loeb Classical Library, Harvard Univ. Press, 1930, 1994.
Plato, *Republic* 6-10, Loeb Classical Library, Harvard Univ. Press, 1935, 1994.
Platon, *Republica*, Editura Teora, Bucureşti, 1998.

Lecturi platoniciene auxiliare:

Platon, *Gorgias*, în *Opere*, vol. I, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1974.
Platon, *Legile*, Editura IRI, Bucureşti, 1995.
Platon, *Omul politic*, în *Opere*, vol. VI, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1989.

Traduceri:

Platon, *Republica* (trad. A. Cornea), în Platon, *Opere*, vol. V, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1986. Traducere reeditată în volumul bilingv: Platon, *Republica*, Editura Teora, Bucureşti, 1998.
Plato, *Republic* (transl. G.M.A. Grube, revised by C.D.C. Reeve), Hackett, 1992.
Plato, *Republic* (transl. R. Waterfield), Oxford University Press, 1993.
Plato, *The Republic* (transl. D. Lee), Penguin Books, 1955, 1987.
The Republic of Plato (transl., notes, F.M. Cornford), Oxford University Press, 1941.
Platon, *La République* (trad. E. Chambry), Gallimard, 1982, 1989.
Platon, *La République* (trad. P. Pachet), Gallimard, 1993.

Comentarii:

J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981 (un comentariu clar şi subtil, foarte apreciat).
J. Annas, *Introduction à la République de Platon*, Presse Universitaire de France, 1994.

S. Benardete, *Socrates' Second Sailing. On Plato's Republic*, The University of Chicago Press, 1992.
A. Bloom, *The Republic of Plato*, Basic Books, 1968.
F.M. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford University Press, 1941.
R.C. Cross & A.D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, Macmillan, 1964.
J. Howland, *The Republic. The Odyssey of Philosophy*, Twayne Publishers New York, 1993.
R. Kraut (ed.), *Plato's Republic. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Pub. Inc., 1997.
N. Pappas, *Plato and the Republic*, Routledge, 1995 (un comentariu cu vădite virtuţi didactice).
Proclus, *Commentaire sur la République*, Vrin/CNRS, 1970, 3 volume (trad. A.J. Festugière).
C.D.C. Reeve, *Philosopher-kings: The Argument of Plato's Republic*, Princeton University Press, 1988.
D.H. Rice, *A Guide to Plato's Republic*, Oxford University Press, 1998 (comentariu didactic).
S. Sayers, *Plato's Republic. An Introduction*, Edinburgh University Press, 1999 (comentariu didactic).
L. Strauss, *On Plato's Republic*, în *The City and Man*, The University of Chicago Press, 1964.
N. White, *A Companion to Plato's Republic*, Hackett, 1979 (un comentariu detaliat, urmărind strîns textul *Republicii*).

Despre filosofia și etica lui Platon:

J. Annas, *Platonic Ethics. Old and New*, Cornell University Press, 1999.
E. Boutroux, *Leçons sur Platon*, Editions Universitaires, Paris, 1990 (capitole despre dialectica platoniciană).
M. Canto-Sperber (coord.), *Les paradoxes de la connaissance*, Editions Odile Jacob, 1991 (excepţională culegere de studii, semnate de G. Vlastos, D. Davidson, G. Ryle, R. Hare, K. Gaiser, J. Moravscik etc.).
A. Cornea, *Platon. Filosofie şi cenzură*, Humanitas, 1995.
F. de Coulanges, *Cetatea antică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1984.
K.J. Dover, *Greek Popular Morality In Time of Plato and Aristotle*, Hackett, 1994 (1974), Cap. IV C; VI.
D. Fowler, *The Mathematics of Plato's Academy*, Clarendon Press, Oxford, 1999.

V. Goldsmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Vrin, 1990 (diferite interpretări ale filosofiei platoniciene).
W.K.G. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1969, Vol. III.
P. Hadot, *L'enseignement oral de Platon*, Cerf, 1986.
R.M. Hare, *Essays on Philosophical Method*, University of California Press, 1972.
R.M. Hare, *Platon*, Humanitas, Bucureşti, 1997.
M. Heidegger, *Doctrina lui Platon despre adevăr*, în M. Heidegger, *Repere pe drumul gîndirii*, Editura politică, Bucureşti, 1988.
C. Kirwan, *Influenţe antice în filosofia morală contemporană din Marea Britanie*, în A. Montefiore şi V. Mureşan (ed.), *Filosofia morală britanică*, Editura Alternative, Bucureşti, 1998.
T. Irwin, *Plato's Ethics,* Oxford University Press, 1995, cap. 2 (un foarte select text, pentru avansaţi).
G.E.R. Lloyd, *Metode şi probleme în ştiinţa Greciei antice*, Editura tehnică, Bucureşti, 1994.
A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Routledge, 1966, cap. 3, 4 (o istorie succintă a eticii, cu referiri substanţiale la *Republica*, scrisă de un celebru filosof al moralei).
G.R. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the* Laws, Princeton University Press, 1960, 1993.
V. Mureşan, *Forma dreptăţii în* Republica *lui Platon*, Paideia, Bucureşti, 1999.
V. Mureşan, *The Form of Justice in Plato's* Republic, Paideia, Bucureşti, 1999.
K.R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, Humanitas, 1993, vol. I, cap. 3-5 (o clasică analiză a *Republicii* ca dialog politic).
L. Robin, *Platon*, Editura Teora, Bucureşti, 1996.
R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Clarendon, 1962.
G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge University Press, 1966.
P. Singer, *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1991, 1993, III, 10.
J.-P. Vernant, *Originile gîndirii greceşti*, Editura Symposion, 1995.

Culegeri de studii şi studii despre *Republica*:

J. Annas (ed.), „Oxford Studies in Ancient Philosophy“, I, 1983 (o discuţie a lui G. Vlastos, R. Kraut şi C. Kahn despre „elenchos“).
R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge, 1965.
H.H. Benson, *Definition and the Socratic Elenchus*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy“, VIII, 1990.

C. Despotopoulos, *La philosophie politique de Platon*, Editions Ousia, 1997.
G. Fine (ed.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford University Press, 1999.
V. Karasmanis, *Plato's Republic: The Line and the Cave*, Apeiron, XXI, 3 (1988).
R. Kraut, *The Defence of Justice in Plato's Republic*, în R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1992.
H. Pitkin, *Dreptatea: Socrate și Thrasymachos*, în A. Miroiu (ed.), *Teorii ale dreptății*, Editura Alternative, București, 1996.
G. Santas, *Two Theories of Good in Plato's Republic*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 67 (1985).
F. Sparshott, *An Argument for Thrasymachus*, Apeiron, XXI, 1 (1988).
G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1973, 1981.
G. Vlastos, *Socrates, Plato and Their Tradition* (D.W. Graham – ed.), Princeton University Press, 1995, Vol. II.
G. Vlastos, *The Theory of Social Justice in the* Polis *in Plato's* Republic, în H.F. North (ed.), *Interpretations of Plato*, E.J. Brill, The Nedherlands, 1977.
N. White, *Plato's Metaphysical Ontology*, în R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1992.
F.C. White, *The Scope of Knowledge in Republic V*, Australasian Journal of Philosophy, 62.

(În toate comentariile menționate, cititorul interesat va găsi o bibliografie suplimentară.)

Bibliografie generală

ACERO, JUAN JOSE, *Platon, el lenguaje y el marciano*, Rev. Filosof. (Spain), 205-210, 1990

ALEXANDER, P.D., *Plato's „Real Astronomy": Republic 527D-531D*, în *Science and the Sciences in Plato*, Anton, John P. (ed.), 33-73, Delmar, Caravan Books, 1980

ALEXANDRAKIS, A., *A Differing View: Plato's Books III and X of the „Republic"*, Diotima, 8, 196-197, 1980

AL-FARABI, ABU NASR, *Concordia entre el Divino Platon y el Sabio Aristoteles*, Pensamiento, 25, 21-70, JA-S 69

ALLEN, R.E., *The Speech of Glaucon in Plato's „Republic"*, J. Hist. Phil., 25, 3-11, JA 87

ANNAS, JULIA, *Platon le sceptique*, Rev. Metaph. Morale, 95(2), 267-291, Ap-Je 90

ANNAS, JULIA, *Plato, „Republic" V-VII* în *Philosophers Ancient and Modern*, Vesey, Godfrey (ed.), 3-18, Cambridge, Cambridge University Press

ANNAS, JULIA, *Plato, „Republic" V-VII*, Philosophy, 20, 3-18, 86 SUPP

ANNAS, JULIA, *Plato's „Republic" and Feminism*, Philosophy, 51, 307-321, JL 76

BANKI, FARSIN, *Der Weg ins Denken: Platon, Martin Heidegger, Theodor Ballauff*, Bern Haupt, 1986

BANU, ION, *En repensant Platon*, Phil. Log., 16, 369-381, 1972

BARBERA, ANDRE, *„Republic" 530C-531C: Another Look at Plato and the Pythagoreans*, Amer. J. Philo., 102, 395-410, Wint 81

BAYONAS, A., *Legislation et dialectique d'après la „République" de Platon*, Philosophia (Athens), 1, 274-295, 1971

BERTI, ENRICO, *Aristote et la méthode dialectique du „Parmenide" de Platon*, Rev. Int. Phil., 34, 341-358, 1980

BLUCK, R.S., *Is Plato's „Republic" a Theocracy?*, Phil. Quart., 5, 69-73, JA 55

BLUESTONE, NATALIE HARRIS, *Women and the Ideal Society: Plato's „Republic" and Modern Myths of Gender*, Amherst University of Massachusetts, 1987

BLUNDELL, MARY WHITLOCK, *Self-Censorship in Plato's Republic*, Apeiron, 26 (3-4), 17-36, S-D 93

BOERI, MARCELO D., *La estructura matemática de la materia en el Timeo de Platon*, Rev. Filosof. (Argentina), 3 (2), 107-125, N 88

BOLTON, ROBERT, *Knowledge, Opinion and Reality in Plato's „Republic" V*, Phil. Res. Arch., 2, NO 1167, 1976

BONAGURA, PATRICIA, *Platon filósofo-educador: valor „alusivo" de la escritura*, Anu. Filosof., 22(2), 37-55, 1989

BOUSSOULAS, N.J., *Extase, initiation et vision-contemplation suprême dans le „Banquet" de Platon* (in Greek), Philosophia (Athens), 4, 180-210, 1974

BOUSSOULAS, NICOLAS I., *Champ fonctionnel dynamique chez Platon et Aristote*, Diotima, 3, 35-41, 1975

BRAGUE, REMI, *En Marge de „La pharmacie de Platon" de J. Derrida*, Rev. Phil. Louvain, 71, 271-277, MY 73

BRISSON, LUC, *De la philosophie politique à l'Epopée „Le Critias de Platon"*, Rev. Metaph. Morale, 75, 402-438, O-D 70

BROWN, GEOFFREY, *The Character of the Individual and the Character of the State, in Plato's „Republic"*, Apeiron, 17, 43-47, JE 83

BROZE, MICHELE, *Mensonge et justice chez Platon*, Rev. Int. Phil., 40, 38-48, 1986

BRUMBAUGH, ROBERT S., *A New Interpretation of Plato's „Republic"*, J. Phil., 64, 661-670, 26 O 67

BRUMBAUGH, ROBERT S., *Plato's Philosophy of Education: The Meno Experiment and the Republic*, Curriculum, Educ. Theory, 20, 207-228, Sum 70

BRUMBAUGH, ROBERT S., *The Mathematical Imagery of Plato, „Republic" X*, Teach. Phil., 7, 223-228, JL 84

BRUMBAUGH, ROBERT, *Teaching Plato's „Republic" VIII and IX*, Teach. Phil., 3, 331-337, SPR 80

BURKHOLDER, PETER M., *Plato's Treatment of Invalids in „Republic" III*, Tulane Stud. Phil. 27, 27-25, 1978

BURNYEAT, M.F., *Utopia and Fantasy in Psychoanalysis, Mind and Art*, Hopkins, Jim (ed.), Blackwell, Cambridge, 1992

BUTTERWORTH, CHARLES E., *Review of Ralph Lerner's „Averroes on Plato's Republic"* (Volume 3, No 2, May 1975), Polit. Theor., 4, 505-506, N 76

CADY, DUANE L., *Individual Fulfillment (not Social Engineering) in Plato's „Republic"*, Ideal. Stud., 13, 240-248, S 83

CAIZZA, FERNANDA DECLEVA, *„Hysteron Proteron": La nature et la loi selon Antiphon et Platon*, Rev. Metaph. Morale, 91, 291-310, JL-S 86

CAMPBELL, BLAIR, *Intellect and the Political Order in Plato's „Republic"*, Hist. Polit. Thought, 1, 361-389, Fall 80

CAPPELLETTI, ANGEL J., *El „Hipias menor" y la primacía del saber en Platon*, Univ. Phil., 2, 9-15, D 84

CAPPELLETTI, ANGEL J., *Sobre el feminismo de Platon*, Rev. Ven. Filosof., 12, 87-96, 1980
CAPPELLETTI, ANGEL J., *Sobre la estructura dramática del „Gorgias" de Platon*, Rev. Ven. Filosof., 11, 137-142, 1979
CARONE, GABRIELA ROXANA, *El problema del „alma mala" en la última filosofía de Platon (Leyes X, 896d ss)*, Rev. Filosof. (Argentina), 3(2), 143-163, N 88
CASTANEDA, HECTOR-NERI, *El análisis de Platon de las relaciones y de los hechos relacionales en el Fedon*, Dialogos, 7-15, AP 74
CASTANEDA, HECTOR-NERI, *El análisis de Platon de las relaciones y de los hechos relacionales en el Fedon*, Critica, 5, 3-18, MY 71
CASTANEDA, HECTOR-NERI, *Leibniz y la teoría de las relaciones y de la predicación en el Fedon de Platon*, Rev. Latin. de Filosof., 7, 99-142, JL 81
CHAPPELL, T.D.J., *The Virtues of Thrasymachus*, Phronesis, 38 (1), 1-17, 1993
CHARLOT, BERNARD, *L'idée d'enfance dans la philosophie de Platon*, Rev. Metaph. Morale, 82, 232-245, AP-JE 77
CHAUHAN, M. RAFIQ, *A Comparative Study of Plato's „Republic" and Huxley's „Brave New World"*, Pakistan Phil. J., 13, 63-74, JL-D 74
COBY, PATRICK, *Socrates on the Decline and Fall of Regimes: Books 8 and 9 of the „Republic"*, Interpretation, 21 (1), 15-39, Fall 93
CORVEZ, MAURICE, *Le Dieu de Platon*, Rev. Phil. Louvain, 65, 5-35, F 67
COULOUBARITSIS, LAMBROS, *Le caractère mythique de l'analogie du bien dans „République VI"*, Diotima, 12, 71-80, 1984
COULOUBARITSIS, LAMBROS, *Le paradoxe du philosophe dans la „République" de Platon*, Rev. Metaph. Morale, 87, 60-81, JA-MR 82
CRAIG, LEON HAROLD, *The War Lover: A Study of Plato's Republic*, Univ. of Toronto Pr., Toronto, 1994
DAVIS, LEO DONALD, *The Arguments of Thrasymachus in the First Book of Plato's Republic*, Mod SCH, 47, 423-432, MY 70
DAYAN-HERZBRUN, S., PROUDHON, *Critique de Platon*, Rev. Phil. Fr., 97, 15-25, JA-MR 72
DE GANDILLAC, MAURICE, *Ahnlichkeit – falscher Schein – Unahnlichkeit von Platon zu Pseudo-Dionysios Areopagitos* in *Agora: Zu Ehren von Rudolph Berlinger*, Amsterdam Rodopi, 1988
DE PINOTTI, GRACIELA M., *Error y memoria (Platon, „Teeteto" 190E - 195B)*, Rev. Latin. de Filosof., 15, 5-18, MR 89
DEICKE, WOLF, *Platon, „Thèaetet" 192C10*, Phronesis, 9, 136-142, 1964
DEMOS, RAPHAEL, *A Fallacy in Plato's „Republic"?*, Phil. Rev., 73, 395-398, JL 64

DEMOS, RAPHAEL, *A Note on „Sophrosyne" in Plato's Republic*, Phil. Phenomenol. Res., 17, 399-403, MR 57
DEMOS, RAPHAEL, *A Note on Plato's „Republic"*, Rev. Metaph., 12, 300-307, D 58
DENYER, NICHOLAS, *Ethics in Plato's „Republic"* in *Philosophers Ancient and Modern*, Vesey, Godfrey (ed.), 19-33, Cambridge, Cambridge University Press
DENYER, NICHOLAS, *Ethics in Plato's „Republic"*, Philosophy, 20, 19-33, 86 SUPP
DESPLAND, MICHEL, *Légitimation et delégitimation de la loi: Réflexions à partir de Platon*, Calvin et Hegel, Laval Theol. Phil., 39, 55-67, F 83
DESPOTOPOULOS, CONST., *Sur la politiologie de Platon* (in Greek), Philosophia (Athens), 222-233, 1972
DESPOTOPOULOS, CONST., *Un grave malentendu sur la doctrine politique de Platon*, Rev. Phil. Fr., 165, 35-43, JA-MR 75
DIMITRAKOPOULOS, MICHAEL, *Zur Bestimmung des „Oikeion"-Begriffs bei Platon*, Philosophia (Athens), 12, 189-210, 1982
DRUART, THERESE-ANNE, *La notion de „stoicheion" dans le Théetète de Platon*, Rev. Phil. Louvain, 66, 420-434, AG 68
DRUART, THERESE-ANNE, *La Stoicheiologie de Platon*, Rev. Phil. Louvain, 73, 243-263, MY 75
DUBOIS, PIERRE, *L'Evolution chez Platon*, Rev. Metaph. Morale, 74, 446-453, O-D 69
FERNANDEZ, EDUARDO SAXE, *Reflexión y autoritarismo en Parmenides y Platon*, Rev. Filosof. (Costa Rica), 14, 47-62, JL-D 76
FIREMAN, PETER, *Justice in Plato's Republic*, NY Philosophical Libr., 1957
FLEW, ANTONY, *Responding to Plato's Thrasymachus*, Philosophy, 70 (273), 436-447, Jl 95
FORTENBAUGH, W.W., *On Plato's Feminism in „Republic V"*, Apeiron, 9, 1-4, N 75
FOSTER, M.B., *Plato's Conception of Justice in the „Republic"*, Phil. Quart., 1, 206-217, AP 51
FRAISSE, JEAN-CLAUDE, *Mesure, loi et longeur de temps selon Platon*, Rev. Metaph. Morale, 93, 435-446, O-D 88
FRAISSE, JEAN-CLAUDE, *L'Unicité du monde dans le „Timée" de Platon*, Rev. Phil. Fr. 172, 249-254, AP-JE 82
GALICZA, PETER, *Two Experiments on the History of Hungarian School of Philosophy between the Two World Wars* (in Hungarian), Magyar Filozof Szemle, 4, 529-542, 1983

GALLOP, DAVID, *Image and Reality in Plato's „Republic"*, Arch. Gesch. Phil., 47, 113-131, 1965
GARCIA MAYNEZ, EDUARDO, *Estudio del tercer libro de la „Leyes" de Platon*, Dianoia, 33, 1-15, 1987
GAUDREAULT, ANDRE, *Mimesis et Diegesis chez Platon*, Rev. Metaph. Morale, 94, 79-92, JA-MR 89
GENDRON, EDMOND, *„L'Allegorie de la caverne": République en petit*, Laval Theol. Phil., 41, 329-343, O 85
GIANNARAS, A., *Platon und K.R. Popper: Zur Kritik der politischen Philosophie Platons*, Philosophia (Athens), 3, 208-225, 1973
GIROUX, LAURENT, *Bergson et la conception du temps chez Platon et Aristote*, Dialogue (Canada), 10, 479-503, 1971
GOMEZ-LOBO, ALFONSO, *Platon, El Sofista*, Diálogos, 141-151, AP 75
GOMEZ-LOBO, ALFONSO, *Platon, Sofist* A 256 E 5-6, Crítica, 11, 3-13, AG 79
GOMEZ-LOBO, ALFONSO, *Platon, Sofista, 244B6-D12*, Diálogos, 131-137, AP 74
GOROSPE, VITALIANO R., *Plato's Natural-Law Theory in the „Republic"*, Mod SCH, 43, 143-178, JA 66
GOSLING, J.C., *Doxa and Dynamis in Plato's Republic*, Phronesis, 13, 119-130, 1968
GOULD, JOSIAH B., *Palabras y cosas en la filosofía de Platon*, Diálogos, 105-124, JA-MR 70
GOYARD-FABRE, SIMONE, *Hegel et la République platonicienne*, Dialogue (Canada), 20, 430-457, S 81
GRAU, NESTOR ALEJO, *Platon y Freud: Las anticipaciones „psicoanaliticas" del filósofo ateniense*, Cuad. Filosof., 13, 125-138, JA-F 73
GRISWOLD, CHARLES L., *The Ideas and the Criticism of Poetry in Plato's „Republic"*, Book 10, J. Hist. Phil., 19, 135-150, AP 81
GRONDIN, JEAN, *L'Aletheia entre Platon et Heidegger*, Rev. Metaph. Morale, 87, 551-556, O-D 82
GROSSMANN, GUSTAV, *Platon und Protagoras*, Z. Phil. Forsch., 32, 510-525, O-D 78
GUARIGLIA, OSVALDO, *Platon, Sofista 244B6-245E2L la refutación de la tesis eleatica*, Diálogos, 7, 73-82, AP-JE 70
GUILLEN, LUIS F., *Platon: Eros y poesía (Anotaciones al Banquete)*, Pensamiento, 31, 273-289, JL-S 75
GUTGLUECK, JOHN, *From „Pleonexia" to „Polupragmosun": A Conflation of Possession and Action in Plato's „Republic"*, American J. Philo., 109, 20-39, SPR 88
HADOT, PIERRE, *L'„Amour magicien": Aux origines de la notion de „Magia Naturalis": Platon, Plotin, Marsile Ficin*, Rev. Phil. Fr., 172, 283-292, AP-JE 82

HADOT, PIERRE, *Physique et poésie dans le „Timée" de Platon*, Rev. Theol. Phil., 115, 113-134, 1983
HAGEN, CHARLES T., *Plato's „Republic": Philosophy as a Serious Game* (in Hebrew), Iyyun, 35, 3-29, JA 86
HAGER, F.P., *La societé comme intermediaire entre l'homme individuel et l'absolu chez Platon et chez Plotin*, Diotima, 12, 131-138, 1984
HAGER, F.P., *Die Bezienungen zwischen Philosophie und Erziehung bei Platon und bei Jean-Jacques Rousseau*, Stud. Phil. (Switzerland), 32, 92-114, 1972
HAGER, F.P., *Metaphysique et axiologie de l'oeuvre d'art chez Platon et Plotin*, Diotima, 14, 130-137, 1986
HAMLYN, D.W., *Eikasia in Plato's Republic*, Phil. Quart., 8, 14-23, JA 58
HAMMOND, LEWIS M., *Classes and Functions in Plato's Republic*, S. J. Phil., 4, 242-247, Wint 66
HARTMAN, ROBERT S., *El origen de la axiometría en la República de Platon*, Diánoia, 17, 103-128, 1971
HASSEL, DAVID J., *„Epithdeuma" or Civic Vocation in Plato's „Republic"*, Mod SCH, 41, 251-261, MR 64
HAYS, DAVID, *An Examination of Popper's Criticisms of Plato's Republic*, Dialogos, 19, 81-90, AP 84
HEDENIUS, INGEMAR, *A Note to Plato's Republic X*, 596C-D, Theoria, 17, 57-60, 1951
HERRERA, BERNAL, *Logos y Eros en San Juan de la Cruz y Platon*, Rev. Filosof. (Costa Rica), 22, 119-132, D 84
HITCHCOCK, DAVID, *The Good in Plato's „Republic"*, Apeiron, 19, 65-92, FALL 85
HOURANI, GEORGE F., *Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's „Republic"*, Phronesis, 7, 110-120, 1962
HUBERT, BERNARD, *Devenir et generation chez Platon*, Rev. Thomiste, 281-289, Ap-Je 91
HWANG, PHILIP H., *Poetry in Plato's „Republic"*, Apeiron 15, 24-27, 81
HYLAND, DREW A., *Taking the Longer Road: the Irony of Plato's „Republic"*, Rev. Metaph. Morale, 93, 317-335, JL-S 88
IJSSELING, SAMUEL, *Rhétorique et philosophie: Platon et les sophistes, ou la tradition metaphysique et la tradition rhétorique*, Rev. Phil. Louvain, 74, 193-210, MY 76
INWOOD, BRAD, *Stokes on Adeimantus in the „Republic"* in *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Panagiotou, Spiro (ed.), 97-103, Edmonton, Academic
IOANNIDES, KLITOS, *Le Roi-philosophe spectateur et acteur d'après Platon*, Philosophia (Athens), 13-14, 163-188, 1983-84

IOANNIDI, H., *Hypothèses sur Platon et sur Nietzsche*, Philosophia (Athens), 17-18, 310-324, 1987-88
IOANNIDI, KLITOS, *L'Ethos musical chez Platon*, Philosophia (Athens), 15-16, 254-265, 1985-86
JAVET, PIERRE, *Cephale et Platon „Sur le seuil de la vieillesse"*, Rev. Phil. Fr., 172, 241-247, AP-JE 82
JERPHAGNON, LUCIEN, *De Brunschvicg à Platon*, Rev. Phil. Louvain, 79, 252-258, MY 81
JERPHAGNON, LUCIEN, *Platon et les Elithioi*, Rev. Metaph. Morale, 76, 24-31, JA-MR 71
JOJA, CRIZANTEMA, *Le sens moderne de la „Dianoia", ou „L'Univers du discours" chez Platon*, Phil. Log., 17, 359-370, 1973
JOLY, HENRI, *Platon Egyptologue*, Rev. Phil. Fr., 172, 255-266, AP-JE 82
JOSEPH, HORACE WILLIAM BRINDLEY, *Knowledge and the Good in Plato's „Republic"*, Oxford, University Press, 1948
JUAREZ, AGUSTIN UNA, *Platónismo vivo: (Debate actual sobre Platon, la Academía y las Ideas)*, Rev. Filosof. (Mexico), 211-219, My-Ag 90
KAHN, M. CHARLES and others, *Platon a-t-il écrit des dialogues socratiques (Séance du 23 Fevrier 1980)*, Bull. Soc. Fr. Phil., 74, 45-77, AP-JE 80
KELESSIDOU, A., *Le concept de salud dans la pensée religieuse de Platon* (in Greek), Philosophia (Athens), 13-14, 189-207, 1983-84
KELESSIDOU-GALANOS, ANNA, *A la recherche de la valeur supreme: Platon et l'un absolu*, Philosophia (Athens), 152-199, 1972
KELLY, JOHN CLARDY, *Virtue and Inwardness in Plato's Republic*, Ancient Phil., 9 (2), 189-205, Fall 89
KERKHOFF, M., HELMUT KUHN, *Teoría y praxis en Platon*, Diálogos, 89-104, JA-MR 70
KLOSKO, GEORGE, *The „Straussian" interpretation of Plato's „Republic"*, Hist. Polit. Thought, 7, 275-293, SUM 86
KRAMER, HANS JOACHIM, *E Ekeina theoria zu Platon, Politeia 509 B*, Arch. Gesch. Phil., 51, 1-30, 1969
KRAMER, HANS, THOMAS ALEXANDER SZLEZAK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* in *Agora: Zu Ehren von Rudolph Berlinger*, Amsterdam Rodopi, 1988
KRAUT, RICHARD, *Reason and Justice in Plato's „Republic"* in *Exegesis and Argument Studies in Greek Philosophy*, Lee, Rorty and Mourelatos (eds.), 207-224, Assen, Van Gorcum, 1973
KUC, L., *Le „Réel" d'après Platon, Aristote et Thomas d'Aquin*, Diotima, 7, 101-104, 1979

KUHN, H., *Platonische und antiplatonische Platon-Interpretation*, Phil. Rundsch., 24, 187-202, 1977.
LA FRANCE, YVON, *Platon et la géometrie: La construction de la ligne en République, 509D-511E*, Dialogue (Canada), 16, 425-450, S 77
LA FRANCE, YVON, *Amour et violence dans la dialectique platonicienne*, Dialogue (Canada), 12, 288-308, JE 73
LA FRANCE, YVON, *Autour de Platon: Continentaux et analystes*, Dionysius, 3, 17-37, D 79
LA FRANCE, YVON, *Doxa et episteme chez Platon selon Th. Ebert*, Dialogue (Canada), 21, 3-26, MR 82
LA FRANCE, YVON, *L'usage de l'analogie dans l'interpretation de Platon*, Dialogue (Canada), 15, 282-289, AP 76
LA FRANCE, YVON, *La problématique morale de l'opinion dans le „Gorgias" de Platon*, Rev. Phil. Louvain, 67, 5-29, F 69
LA FRANCE, YVON, *Le Platon de Gilbert Ryle*, Rev. Phil. Louvain, 69, 337-369, AG 71
LA FRANCE, YVON, *Les entités mathématiques et l'idée de bien en „République VI"*, 509D-511E, Diotima, 14, 193-197, 1986
LA FRANCE, YVON, *Les fonctions de la Doxa-Episteme dans les dialogues de Platon*, Laval Theol. Phil., 38, 115-135, JE 82
LA FRANCE, YVON, *Platon et la géometrie: La méthode dialectique en République 509D-511E*, Dialogue (Canada), 19, 46-93, MR 80
LA FRANCE, YVON, *Pour interpréter Platon: La ligne en „République" VI*, 509D-511E – Bilan analytique des études (1804-1984), Montreal Bellarmin, 1987
LASALA, MARIA ELENA, *El método dialéctico en Platon*, Cuad. Filosof., 12, 69-91, JA-JE 72
LEAR, JONATHAN, *Inside and Outside the „Republic"*, Phronesis, 37 (2), 184-215, 1992
LESSES, GLENN, *Weakness, Reasons and the Divided Soul in Plato's „Republic"*, Hist. Phil. Quart., 4, 147-161, AP 87
LEVY, CARLOS, *Platon, Arcesilas, Carneade: Réponse à J. Annas*, Rev. Metaph. Morale, 95 (2), 293-306, Ap-Je 90
LOMBA FUENTES, JOAQUIN, *Ethos, techne y kalon en Platon*, An. Filosof., 20 (2), 23-70, 1987
LUBKE, DIETER, *Arbeitsteilung und Philosophieverständnis bei Protagoras und Platon*, Deut. Z. Phil., 28, 697-708, 1980
LYCOS, KIMON, *Plato on Justice and Power: Reading Book I of Plato's „Republic"*, Albany Suny Press, 1987

MACKENZIE, P.T., *On Praising the Appearance of Justice in Plato's „Republic"*, Can. J. Phil., 15, 617-624, D 85

MAGUIRE, JOSEPH P., *The Individual and the Class in Plato's Republic*, Classical Journal, 60, 145-150, 1965

MANASSE, ERNST MORITZ, *Bücher über Platon III: Werke in Französischer Sprache*, Phil. Rundsch., 23, Beiheft 7, 1976

MANSION, SUZANNE, *L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique selon Platon*, Rev. Phil. Louvain, 67, 365-388, AG 69

MARAGUIANOU, EV., *L'Amour, objet d'initiation chez Platon*, Philosophia (Athens), 15-16, 240-253, 1985-86

MARKIS, DIMITRIOS, *Platon und das Problem der Sprachphilosophie*, Z. Phil. Forsch., 32, 274-289, AP-JE 78

MARKIS, DIMITRIOS, *Saussure gegen Platon*, Phil. Rundsch., 27, 230-239, 1980

MARQUEZ, ALVARO, *El tema de lo femenino en Platon*, Rev. Filosof. (Venezuela), 9, 33-41, 1986

MARTEN, R., *Selbstprädikation bei Platon*, Kantstudien, 58, 209-226, 1967

MARTIN, R., *The Ideal State in Plato's „Republic"*, Hist. Polit. Thought, 2, 1-30, SPR 81

MARTIN, VICTOR, *El problema de la verdad en Platon*, Rev. Filosof. (Venezuela), 4-5, 135-147, 1981

MATTEI, JEAN-FRANCOIS, *La symphonie de l'être dans le „Sophiste" de Platon*, Dialogue (Canada), 24, 237-256, Sum 85

MAUKANOS, DEMETRIOS, *Das Problem der Erzeugung der Zahlen bei Platon*, Philosophia (Athens), 5:6, 259-276, 1975-76

MAYHEW, ROBERT, *Aristotle on the Extent of the Communism in Plato's „Republic"*, Ancient Phil., 13 (2), 313-321, Fall 93

MAYNEZ, EDUARDO GARCIA, *El „Político" de Platon*, Diánoia, 30, 1-43, 1984

MAYNEZ, EDUARDO GARCIA, *Estudio del segundo libro de las „Leyes" de Platon*, Diánoia, 32, 1-12, 1986

MAYNEZ, EDUARDO GARCIA, *Introducción general a las „Leyes" de Platon y estudio del Libro Primero de la Obra*, Diánoia, 31, 1-23, 1985

MENA, JOSE LORITE, *Las dificultades del „Parmenides" y la síntesis metafísica de Platon*, Pensamiento, 42, 257-281, JL-S 86

MERCANT, SEBASTIAN TRIAS, *Platon y una gramática del poder*, Pensamiento, 37, 287-312, JL-S 81

MICHAELIDES, K., *Die Hermeneutik der schriftlichen, mündlichen und innerlichen Rede bei Platon* (in Greek), Philosophia (Athens), 17-18, 297-309, 1987-88

MICHEL, ALAIN, *La „Metanoia" chez Philon d'Alexandrie: de Platon au judéo-christianisme en passant par Ciceron*, Augustinus, 32, 105-120, JA-D 87

MOHR, J. PATRICK, *Ultimate Reality and Meaning in the Cave Analogy of Plato's „Republic": A Further Contribution to URAM Plato Studies*, Ultim. Real. Mean., 15 (3), 202-215, S 92
MONDOLFO, RODOLFO, *Testimonios sobre Heraclito anteriores a Platon*, Rev. Ven. Filosof., 75-117, 1975
MOORS, KENT F., *Chthonic Themes in Plato's Republic*, Dialogos, 25 (55), 29-37, Ja 90
MOORS, KENT F., *Plato's Battle of Megara „Republic" 368A*, S.J. Phil., 17, 493-500, WINT 79
MOORS, KENT F., *The Argument against a Dramatic Date for Plato's „Republic"*, Polis, 7 (1), 6-31, 1987
MOORS, KENT, *Justice and Philosophy in Plato's „Republic": The Nature of a Definition, Interpretation*, Political Theory 12, 192-223, MY-S 84
MOORS, KENT, *Mithologia and the limits of opinion: presented myths in Plato's „Republic"*, Proc. Boston Colloq. Anc. Phil, 4, 213-247, 1988
MOREAU, JOSEPH, *La cité et l'âme humaine dans la „République" de Platon*, Rev. Int. Phil., 40, 85-96, 1986
MOREAU, JOSEPH, *Platon et l'amour*, Teoresi, 29, 19-40, JA-JE 74
MOREAU, JOSEPH, *Platon et Unamuno*, Teoresi, 30, 3-23, JA-JE 75
MOUTSOPOULOS, EVANGHELOS, *Le caractère dialectique de l'idée d'âme du monde chez Platon*, Diotima, 3, 9-18, 1975
MUELLER, IAN, *Ascending to Problems: Astronomy and Harmonics in Republic VII* in *Science and the Sciences in Plato*, Anton, John P. (ed.), 103-121, Delmar, Caravan Books, 1980
MURPHY, N.R., *The Interpretation of Plato's „Republic"*, N.Y. Oxford University Press, 1951
NADAL, J., *Remarques sur le „Parmenide" de Platon et la pensée du non-être*, Rev. Metaph. Morale, 89, 11-32, JA-MR 84
NEHAMAS, ALEXANDER, *Plato on Imitation and Poetry in „Republic 10"* in *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*, Moravcsik, Julius (ed.), 47-78, Totowa, Rowman Littlefield, 1982
NELSON, JOHN O., *Plato's Cave and the Course of Argument in „The Republic"*, Darshana Int., 6, 25-30, JL 66
NETSCHKE-HENTSCHKE, ADA BABETTE, *La transformation de la philosophie de Platon dans le „Prologos" d'Albinus*, Rev. Phil. Louvain, 165-184, My 91
NEUMANN, HARRY, *Plato's „Republic", Utopia or Dystopia?*, Mod. SCH, 44, 319-330, MY 67

NICHOLS, MARY P., *Spiritedness and Philosophy in Plato's „Republic"* in *Understanding the Political Spirit*, Zuckert, Catherine H. (ed.), 48-66, New Haven, Yale University Press
ORTEGA Y GASSET, *Commentaires au Banquet de Platon*, Rev. Phil. Fr., 157, 145-164, AP-JE 67
OSBORNE, MARTHA L., *On the Image of the Soul as a Stream in Plato's „Republic"*, S. J. Phil., 14, 359-364, Fall 76
PAISSE, JEAN-MARIE, *L'idéalisme platonicien*, Rev. Phil. Fr., 95, 25-65, 1970
PALKO, KENNETH J., *Welcoming Back the Artist into Plato's „Republic"*, Kinesis, 20 (2), 1-15, Spr 94
PARENTE, MARGHERITA ISNARDI, *Le „Peri Ideon" d'Aristote: Platon ou Xenocrate?*, Phronesis, 26, 135-152, 1981
PEREZ DE LABORDA, ALFONSO, *La filosofía de la ciencia en Platon: Una introducción*, Aquinas, 101-145, Ja-Ap 90
PEREZ RUIZ, FRANCISCO, *„El Justo es Feliz y el Injusto Desgraciado": Justicía y felicidad en la „República" de Platon*, Pensamiento, 40, 257-296, JL-S 84
PETERS, JAMES ROBERT, *Reason and Passion in Plato's Republic*, Ancient Phil., 9 (2), 173-187, Fall 89
PHILIP, A., *Récurrences thématiques et topologie dans „Phédre" de Platon*, Rev. Metaph. Morale, 86, 452-476, O-D 81
PLATO, *The Republic*, Raymond Larson (ed. & transl.), Arlington Heights A.H.M., 1979
POMEROY, SARAH B., *Feminism in Book V of Plato's „Republic"*, Apeiron, 8, 32-34, MY 74
PONTON, LIONEL, *Emmanuel Kant: La liberté comme droit de l'homme et l'„Idée" de République*, Laval Theol. Phil., 45, 361-378, O 89
PRAUSS, G., *Ding und Eigenschaft bei Platon und Aristoteles*, Kantstudien, 59, 98-117, 1968
PREVOST, R., *La doctrine des classes sociales chez Platon*, Diotima, 9, 151-158, 1981
RANASINGHE, NALIN, *Deceit, Desire, and the Dialectic: Plato's „Republic" Revisited*, Interpretation, 21 (3), 309-332, Spr 94
REEVE, C.D.C., *Philosopher-Kings: The argument of Plato's*, Princeton, Princeton University Press, 1988
RESTREPO, DANIEL HERRERA, *Ciencia y mito en Platon*, Rev. Filosof. (Mexico), 10, 209-221, MY-D 77
RICCATI, CARLO, *La imagen de Platon en Tomás de Aquino* (part II), Rev. Filosof. (Mexico), 20, 6-27, JA-AG 87

RICCATI, CARLO, *La imagen de Platon en Tomás de Aquino*, Rev. Filosof. (Mexico), 19, 481-500, S-D 86
RICE, DARYL H., *Plato on Force: Conflict Between his Psychology and Sociology and his Definition of Temperance in the Republic*, Hist. Polit. Thought, 10 (4), 565-576, Wint 89
ROBINSON, JIM, *A Change in Plato's Conception of the Good*, J. Phil. Res., 18, 231-241, 1993
ROBINSON, T.M., *Allen on Glaucon in the „Republic"* in *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Panagiotou, Spiro (ed.), 63-66, Edmonton, Academic
ROSEN, STANLEY, *The Role of Eros in Plato's „Republic"*, Rev. Metaph., 18, 452-475, MR 65
RUA, EMILIO SORANO, *La justicía en la „Republica" de Platon o la opción a ser libre*, Teorema, 9, 247-256, 1979
RUIZ, FRANCISCO PEREZ, *El amor en los escritos de Platon*, Pensamiento, 37, 25-50, JA-MR 81
SACHS, DAVID, *A Fallacy in Plato's „Republic"*, Phil. Rev., 72, 141-158, AP 63
SALGADO, CESAREO LOPEZ, *La sospecha de orientalisma y dualismo en Platon*, Sapientia, 41, 93-100, AP-JE 86
SALKEVER, STEPHEN G., *Plato on Practices: The „Technai" and the Socratic Question in „Republic" I*, Proc. Boston Colloq. Anc. Phil., 8, 243-267, 1992
SAMB, DJIBRIL, *Brachylogie et macrologie dans les dialogues de Platon*, Rev. Phil. Fr., 174, 257-266, JL-S 85
SARTORIUS, ROLF, *Fallacy and Political Radicalism in Plato's „Republic"*, Can. J. Phil., 3, 349-363, MR 74
SAUNDERS, TREVOR J., *Plato's Later Political Thought* in *The Cambridge Companion to Plato*, Kraut, Richard (ed.), Cambridge Univ. Pr., New York, 1992
SCHAERER, RENE, *De Platon à l'Evangile*, Rev. Phil. Fr., 172, 277-282, AP-JE 82
SCHEIER, CLAUS-ARTUR, *Über Sein und Zeit bei Platon*, Phil. Natur., 25, 24-36, 1988
SCHILLER, JEROME, *Just Men and Just Acts in Plato's „Republic"*, J. Hist. Phil., 6, 1-14, JA 68
SEERY, JOHN EVAN, *Politics as Ironic Community: On the Themes of Descent and Return in Plato's „Republic"*, Political Theory, 16, 229-256, MY 88
SEGURA, EUGENIO, *Ciencia y conocimiento en Platon (Notas al „Teeteto")*, Rev. Filosof. (Costa Rica), 25, 53-57, JE 87
SELLIER, P., *„Platon pour disposer au christianisme" (Pascal)*, Diotima, 7, 178-183, 1979

SESONSKE, A., *Plato's Apology: „Republic" I*, Phronesis, 6, 29-36, 1961
SINAIKO, HERMAN L., *Love, Knowledge and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*, University of Chicago Press, 1965
SKILLEN, ANTHONY, *Fiction Year Zero: Plato's „Republic"*, Brit. J. Aes., 32 (3), 201-208, J1 92
SMITH, NICHOLAS D., *„Republic" 476E-480A: Intensionality in Plato's epistemology?*, Phil. Stud. 30, 427-429, D 76
SMITH, NICHOLAS D., *An Argument for the Definition of Justice in Plato's „Republic"* (433E6 - 434A1), Phil. Stud. 35, 372-383 MV79
SMITH, NICHOLAS D., *Knowledge by Acquaintance and „Knowing What" in Plato's „Republic"*, Dialogue (Canada), 18, 281-288, S 79
SMITH, NICHOLAS D.; BRICKHOUSE, THOMAS, *Justice and Dishonesty in Plato's „Republic"*, S.J. Phil., 21, 79-96, SPR 83
SPARSHOTT, FRANCIS, *Aristotle's „Ethics" and Plato's „Republic": A Structural Comparison*, Dialogue (Canada), 21, 483-499, S 82
SPRUTE, JUERGEN, *Zur Problematik der Doxa bei Platon*, Arch. Gesch. Phil., 51, 188-194, 1969
STALLEY, R.F., *Mental Health and Individual Responsibility in Plato's „Republic"*, J.Value INQ, 15, 109-124, 1981
STALLEY, R.F., *Sailing Through the „Republic"*, Polis, 11 (1), 40-51, 1992
STANFORD, W.B., *Onomatopeic „Mimesis" in Plato, „Republic" 396B-397C*, J. Hellen Stud., 93, 185-191, 1973
STERLING, RICHARD W. (trans.); SCOTT, WILLIAM C. (transl.), *Plato: The Republic*, NY NORTON 1985
STOICHIŢĂ, RADU, *„Demonstration et théorie": Remarques concernant le rationalisme chez Platon et Aristotle*, Phil. Log., 19, 17-25, 1975
STOKES, MICHAEL C., *Adeimantus in the „Republic"* in *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Panagiotou, Spiro (ed.), 67-96, Edmonton, Academic
STOKES, MICHAEL C., *Plato and the Sightlovers of the „Republic"*, Apeiron, 25 (4), 103-132, D 92
STOKES, MICHAEL, *Some Pleasures of Plato, Republic IX*, Polis, 9 (1), 2-51, 1990
STROLL, AVRUM, *On a Certain Tension in Plato's „Republic"*, Dialogue (Canada), 11, 499-508, D 72
TEJERA, VICTORINO, *Plato's Ironies: Textural, Structural, and Allusional, On the Mathematical Humor in „Republic" Books VIII and IX*, Int. Stud. Phil., 26 (4), 85-99, 1994
TELOH, HENRY, *A Vulgar and a Philosophical Test for Justice in Plato's „Republic"*, S.J. Phil., 13, 499-510, Wint 75

TELOH, HENRY, *Human Nature Psychic Energy and Self-Actualization in Plato's „Republic"*, S.J. Phil., 14, 345-358, FALL 76
THAYER, H.S., *Models of Moral Concepts and Plato's „Republic"*, J. Hist. Phil., 7, 247-262, JL 69
TROUILLARD, JEAN, *Le „Parmenide" de Platon et son interpretation neoplatonicienne*, Rev. Theol. Phil., 83-100, 1973
TROUSSON, RAYMOND, *Diderot lecteur de Platon*, Rev. Int. Phil., 38, 79-90, 1984
TSCHUMI, RAYMOND, *Pourquoi aucun système de philosophie ne peut être definitif ou: des thèses politiques de Platon aux sciences contemporaines*, Diotima, 13, 143-146, 1985
VELEZ, DANILO CRUZ, *Platon entre la filosofía y la política*, Diálogos, 15, 7-26, AP 80
VIEILLARD-BARON, J.L., *Jean-Jacob Engel „Modernisateur" de Platon*, Rev. Metaph. Morale, 80, 346-350, JL-S 75
VIEILLARD-BARON, J.L., *Les leçons de Hegel sur Platon dans son histoire de la philosophie*, Rev. Metaph. Morale, 78, 385-419, JL-S 73
VIERTEL, W., *Luc Brisson: Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Phil. Rundsch., 27, 45-52, 1980
VIGO, ALEJANDRO G., *El empleo del paradigma en Platon*, Politico 277d-283a, Rev. Filosof. (Argentina), 1 (1-2), 59-73, N 86
VIOLETTE, R., *La voie royale des dialogues socratiques de Platon*, Rev. Phil. Fr., 172, 216-239, AP-JE 82
VIRIEUX-REYMOND, ANTOINETTE, *Rapports entre la biologie et la morale chez Platon*, Diotima, 2, 49-55, 1974
VOIGTLANDER, HANNS-DIETER, *Das Problem der Lehrbarkeit der Tugend bei Platon und bei Schopenhauer*, Schopenhauer Jahr, 69, 333-348, 1988
WALSH, W.H., *Plato and the Philosophy of History: History and Theory in the „Republic"*, Hist. Theor. 2, 3-16, 1962
WARD, ANDREW, *The Character of Justice in Plato's „Republic"*, S.W. Phil. Rev., 3, 81-92, 1986
WATERLOW, SARAH, *The Good of Others in Plato's „Republic"*, Proc. Arist. Soc. 73, 19-36, 1972-73
WERNER, E., *Machiavel et Platon*, Rev. Metaph. Morale, 78, 295-311, JL-S 73
WHITE, DAVID A., *Kant on Plato and the Metaphysics of Purpose*, Hist. Phil. Quart., 10 (1), 67-82, Ja 93
WHITE, F.C., *Justice and the Good of Others in Plato's „Republic"*, Hist. Phil. Quart., 5, 395-410, 88

WHITE, NICHOLAS, *The Classification of Goods in Plato's „Republic"*, J. Hist. Phil., 22, 393-422, O 84

WIANS, WILLIAM, *Commentary on Salkever's „Plato on Practices: The „Technai" and the Socratic Question in „Republic" I"*, Proc. Boston. Colloq. Anc. Phil., 8, 268-279, 1992

WILSON, JOHN F., *The Politics of Moderation: An Interpretation of Plato's „Republic"*, Lanham University Press of America, 1984

WOOD, ROBERT E., *Image. Structure and Content: On a Passage in Plato's „Republic"*, Rev. Metaph., 40, 495-514, MR 87

ZEHNPFENNIG, BARBARA, *Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte*, Germany Alber, 1991

ZEHNPFENNIG, BARBARA, *Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte*, Freiburg Alber, 1987

ZEMBATY, JANE S., *Plato's „Republic" and Greek Morality on Lying*, J. Hist. Phil., 26, 517-545, 88

ZYSKIND, HAROLD, *Plato's „Republic" Book I: An Equitable Rhetoric*, Phil. Rhet., 25 (3), 205-221, 1992

Abstract of the Commentary

A certain manner of interpreting *The Republic*, which has become by now a standard, presumes we have to deal here with a dialogue imagining an ideal socio-political framework directly aimed at criticizing, obliquely, the Athenian social and political situation in Plato's time. Unlike this kind of interpretation, the present commentary proposes an interpretation of *The Republic* as a metaphysical (dialectical) dialogue, and, on a second plane, as an ethical-political one. Accordingly, Plato's aim would be neither to launch a new utopia for the convenience of benevolent tyrants, nor to criticize obliquely the Athenian democracy, but simply to use his philosophy (that is, his methodological, metaphysical and epistemological tools) to *understand* a cardinal ethical and political concept: *dikaiosyne* (justice). Unlike Isocrates's concurrent school of thought, who would limit itself to teaching the "appearance" of justice for the purpose of political utility, Plato asserted that, unless one intended to remain a demagogue, one should first reach beyond to the trans-phenomenal Truth about justice. *The Republic* demonstrates that such an enterprise is possible.

My commentary proposes to re-arrange the books of *The Republic* in an order that I find to possess increased logical consistence. One should not let oneself be revolted at such an attempt since the "arbitrary" disposition of these books by subsequent editors is well known. There is a remarkable advantage in it, as well: we would no longer have to cope with the insoluble problem that confronts Sayers: why is it that, after having defined justice in Book IV, Plato suggests that a more accurate elucidation thereof supposes a theory of Forms; but, on the other hand, having presented this theory in Book VII, he does not return any more to the definition of justice to use his newly acquired tool. If Sayers's solution is correct ("Important though the Theory of Forms is in other respects, it adds little specific detail to an understanding of the nature of justice" – *Plato's Republic. An Introduction*, Edinburgh University Press, 1999, p. 56), then the content of the whole dialogue is to be questioned: the large

metaphysical passages in Book VI and VII would strike us as a strange, implausible intrusion.

I am ready to assert that it is rather the interpretation that is misled.

In order to eliminate such confusions, I shall begin my commentary with Books V to VII – that is, precisely with those that were intended to outline the methodological framework Plato was able to set up for understanding justice as a political virtue (of the city) and as a moral virtue (of the soul). In particular, it is about the theoretical ingredients of *his metaphysical epistemology*: the different levels of *aletheia* and knowledge, in their hierarchical succession – from the most precarious instances up to those situated next to Truth, to What-it-really-is, to Forms. The three famous analogies (of the sun, of the divided line, and of the cave) as well as the theme of Good are presented here. In this context, I have proposed to develop the predicative interpretation of Forms into a modal version of it. I believe that, in doing so, Plato's original intuitions are better pointed out; thus, *episteme* would be the knowledge of what is necessary, *doxa* is about what is contingent, and *agnoia* is the knowledge of the impossible.

From a methodological prospective, the central notion of the commentary becomes the "dialectical ascent", the passage ("twisting") of the soul from the most superficial common knowledge to the supreme knowledge of the Good. My suggestion is that this ascent carries the *two* senses of the Platonic dialectics: the Socratic or elenctic sense (to show that a hypothesis is not a truth, but only an opinion, *doxa*, thus opening the way to truth), and the noetic sense (the direct "vision" of Truth, of Forms). The best approximation ("copy") of a Form that a living soul can hope to obtain is the *dianoetic* approximation; a standard example thereof is offered by mathematical knowledge (ranked third on the divided line).

Chapter II of the commentary returns to Book I and applies the conceptual tools provided by the Theory of Forms to the concept of *dikaiosyne*. As interpreters haven't failed to notice, it is precisely Book I that looks more like a "Socratic fragment", since in it Plato puts the *elenchos* to work, with the intention to show that the various definitions of justice Cephalus, Polemarchus and Thrasymachus hurried to offer are only *opinions*, attempts with no success in seizing the true nature of justice. He *neither refutes* these traditional points of view, *nor does he demonstrate* anything else, but uses them in an *elenctic* manner: each one of them can be sustained, but their opposites can be asserted as well (the "co-presence of the opposites" is the distinctive mark of *opinion*).

I consider the behaviour, the psychology or the physiognomy of the dialogue's characters, or the literary value of the text to be immaterial here and

in subsequent passages. From a philosophical point of view, I am exclusively interested in *the problems raised by the author, their analysis, and the quality of the arguments offered.* I prefer to see *The Republic* as a dialogue that is (nevertheless) *philosophical*, not as a failed drama or a historical narrative about constitutions, as Herodotus used to write. This is why I pointed out what I believe is important in the text: not that Thrasymachus is an impulsive person (who may be interested in it any more, anyway?), but the logical structure of his arguments and counter-arguments. For I find Book I to be a cascade of arguments and counter-arguments. Their careful reconstruction was my chief aim.

Chapter III of the commentary presents the manner in which, after the inconclusive end of Book I, Socrates rethinks his methodology and comes to a *dianoetic* elucidation of the *nature of justice*, inasmuch human powers allow such a thing. I have almost completely ignored what is held by the majority of the commentators to be the most delightful part of this work, namely the *narrative* about the constitution of the ideal city and the education of guardians; this I have exiled to Annex 2. Instead, I have been keen to detect the *principles* that lay veiled behind this narrative; in my opinion, every truly *philosophical* commentary should point them out.

The central thesis is that Plato proceeds *more geometrico* with the ideal city of *The Republic*, much like the way he construes mathematically the physical cosmos in *Timaeus*. The ideal city in *The Republic* should be called rather a "mathematical" or "counterfactual" city than a *political* utopia. Plato's aim is not a reform of the institutions (such as he proposes in the *Laws*), but a "vision" of the Form of justice. I have argued that the whole passage about the birth of the city and the education of the guardians could be seen, beyond the factual-historical wordiness, as a hypothetical framework of *counterfactual postulates* inside of which, in the end, the light of justice "springs forth".

Chapter IV concludes on the manner in which Plato answered Thrasymachus's challenge:

- The nature of justice is completely different than the sophist had imagined; it is not to be confused with the legislative system or the act of law-abiding, since it is a special type of *social arrangement* or social "harmony" intended to provide happiness for the community (Book IV);

- Justice is more useful than injustice, since it is an intrinsic good, as well as a consequentional one.

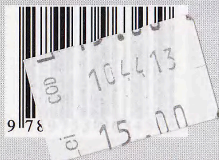
This leads us to conclude that Plato's moral philosophy in *The Republic* is a philosophy of virtue, distinct from consequentialism or deontologism.

Contents

PRINTED IN ROMANIA

Primul comentariu în limba română la REPUBLICA lui Platon.

Valentin Mureşan este profesor de filozofie şi decan al Facultăţii de Filozofie a Universităţii Bucureşti. A publicat lucrările: *Valorile şi criteriile eficienţei* (1986), *Apusul unei filosofii* (premiul Academiei Române, 1995), *Evoluţie şi progres în ştiinţă* (1996), *Forma dreptăţii în „Republica" lui Platon* (1999), *Ce este filosofia?* (2000). A editat volumele: *Valorile şi adevărul moral* (1995), *Filosofia morală britanică* (împreună cu Alan Montefiore, 1998), *Între Wittgenstein şi Heidegger* (1999).



ISBN (10) 973-596-343-4
ISBN (13) 978-973-596-343-9